BUKURASI

# SANAD FILSAFAT

ESAI-ESAI TENTANG
AGAMA • TEOLOGI • FILSAFAT

•M.S. ARIFIN•

Lingkar Studi Filsafat
nahdliyyin

*Filsafat yang dangkal membuat jiwa orang cenderung kepada ateisme, sedang filsafat yang mendalam mengantarkan jiwa ke pintu gerbang agama.*

(Francis Bacon, On Atheism)

# SANAD FILSAFAT

*Esai-Esai tentang Agama, Teologi, dan Filsafat*

**M.S. Arifin**

**Sanad Filsafat**

M.S. Arifin

**Editor:** Ida Faela Shova
**Penyelaras Akhir:** Kiki
**Tata Letak**: Bukurasi Foundation
**Desain Sampul**: Arifinisme
**Gambar Sampul:** absolutearts.com

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
Penerbit Bukurasi
bukurasi.wordpress.com
Jl. Karang Panas Gang II, Wringinjajar, Mranggen, Demak 59567

Cetakan Pertama: Juli 2023
QRCBN 62-2286-4845-673 (PDF)
iii + 121 halaman

---

Buku ini bisa diunduh gratis di akun Facebook dan Instagram **M.S. Arifin** melalui tautan yang sudah disediakan. Dilarang keras memperjual-belikan seluruh atau sebagian isi buku ini tanpa izin dari penulis.

---

## Daftar Isi

**MUKADIMAH/ 6-9**

Sanad Filsafat: *Sebuah Pernyataan tentang Posisi Filsafat* / 6

**AGAMA / 10-26**

Selalu Ada Ruang untuk Agama/ 11

Tentang Sains, Filsafat, dan Agama/ 16

Mewarisi Keimanan, Mencari Kemantapan/ 23

**TEOLOGI/ 27-86**

Teologi Adalah Produk Sosial/ 28

Menalar dengan Kalbu/ 35

Tuhan dan Aksioma (1)/ 41

Tuhan dan Aksioma (2)/ 45

Tuhan dan Aksioma (3)/ 49

Kebenaran dan Aksioma/ 55

Apakah Tuhan Memiliki Tangan?/ 66

Membantah Neo-Mujassimah/ 71

Menjadi Tekstualis Tanpa Linguistik?/ 76

Belajar Menjadi Manusia dari Ibn Sina/ 82

**FILSAFAT/ 87-117**

Logika Teror/ 88

Masih Relevankah Logika Aristoteles?/ 95

Mungkinkah Menjadi Eksistensialis-Humanis Tapi Tetap Percaya Adanya Tuhan?/ 106

Mengapa Marx Salah?/ 111

**Daftar Bacaan / 118**

**Tentang Penulis / 121**

# MUKADIMAH

## **Sanad Filsafat:** *Sebuah Pernyataan tentang Posisi Filsafat*

**SIGMUND FREUD** menganalisis manusia berdasarkan sisi kejiwaannya dan kemudian menemukan genealogi kebudayaan manusia dalam tiga tahapan: (i) mitos atau agama, yang diasosiasikan sebagai tahapan masa kecil manusia, (ii) filsafat, yang diasosiasikan sebagai tahapan masa remaja manusia, dan (iii) sains, yang diasosiasikan sebagai tahapan masa dewasa manusia. Di sini agama berada di tahapan paling rendah dari gerak sejarah.

A.N. Whitehead dalam analisisnya mengenai sejarah pemikiran manusia menemukan bahwa agama adalah inspirasi terbesar bagi lahirnya filsafat dan sains. Tak ada filsafat dan sains jika tidak ada agama. Di sini agama diletakkan sebagai batu loncatan bagi seluruh gerak kebudayaan manusia. Di kemudian

hari pandangan ini diafirmasi oleh pemikir Maroko Malik bin Nabi dalam analisis-analisis tentang filsafat kebudayaannya.

Arthur Schopenhauer menegaskan bahwa filsafat melangkah ketika sains kehabisan langkah. Agama tidak dibahas oleh Schopenhauer dalam bukunya *The World as Will and Representation* dan kita tidak tahu di mana tempatnya di antara sains dan filsafat. Apakah agama melangkah ketika filsafat kehabisan langkah? Jawabannya masih misterius.

Apapun bentuk perdebatan antara sains, filsafat dan agama, saya selalu melihat filsafat berada di tengah: entah di tengah sains yang ada di depan dan agama di belakang, maupun sebaliknya. Orang yang menempatkan agama di tingakatan paling rendah melihat gerak sejarah filsafat Yunani yang dimulai dari *demitologi*, yakni suatu aksi atau gerakan meruntuhkan mitos-mitos dewa Yunani. Orang yang menempatkan agama di tingkatan paling tinggi melihat dari materi subjeknya, yaitu objek material sains yang berupa anteseden, objek material filsafat yang berupa spirit, dan objek material agama yang berupa esensi Absolut.

Karena berada di tengah-tengah antara agama dan sains, filsafat bisa menjadi landasan kritis atas keduanya. Bukan kritik dalam artian meragukan, melainkan kritik dalam kerangka pembagian tugas. Jika sains terlampau objektif dan kemudian mengabaikan sisi-sisi subjektivitas pengkajinya, maka filsafat akan masuk dan mengotak-atik konstruksi sains, sebagaimana yang dilakukan oleh Edmund Husserl di paruh pertama abad 20. Jika agama (tentunya pemeluk agamanya) terlampau subjektif, selalu bersandar kepada

keyakinan dan mengabaikan kebenaran objektif, maka filsafat masuk dan memberi nuansa baru, sebagaimana yang dilakukan oleh Muhammad Iqbal.

Posisi filsafat seperti yang saya ungkapkan mencerminkan tugas filsafat ala C. D. Broad dalam bukunya *Scientific Thought*. Menurut Broad, tugas filsafat hanya dua: (i) menganalisis dan mendefinisikan konsep fundamental, dan (ii) menjelaskan statemen dan menegaskan krisisme atas keyakinan fundamental. Dengan dua tugas filsafat ini, tak ada lagi ruang bagi sains dan filsafat untuk beradu kebenaran. Keduanya justru saling menguatkan. Apabila filsafat berbicara mengenai substansi dan sebab, maka yang dibicarakannya adalah substansi dan sebab secara umum. Berbeda dari filsafat, sains membicarakan substansi dan sebab secara khusus. Broad menamai filsafat ini dengan Filsafat Kritis (*Critical Philosophy*).

Dengan pengandaian yang sama, saya bisa mengatakan bahwa, dengan melihat tugas ganda filsafat, tak ada pertentangan antara filsafat dan agama. Tatkala filsafat mendefinisikan substansi alam semesta sebagai spirit (Hegel) yang terlepas dari ruang sejarah tapi sekaligus menyatu dengannya, maka agama mengatakan bahwa sipirit itu adalah suatu Esensi dan bahwa kaitannya dengan alam semesta adalah kaitan Pencipta dan Ciptaan.

Tatkala filsafat mengkritik keyakinan fundamental pemeluk agama, sesungguhnya filsafat ingin mengetes keyakinan itu. Ketika suatu proposisi coba dibuktikan tetapi pada akhirnya tidak terbuktikan, maka kita akan sangat legawa mengatakan bahwa kita harus menolak pengetahuan agar ada ruang

bagi iman (Kant), dan bahwa ketidak-mampuan untuk mengetahui adalah pengetahuan itu sendiri (Sufi).

# AGAMA

## Selalu Ada Ruang untuk Agama

**PADA** tahun 1963 (atau 1964), seorang Bikhu bernama Maha Mani bertanya kepada Martin Heidegger tentang agama: "Di Barat, orang yang hidup tanpa agama sering disebut komunis, sedangkan yang hidup dengan agama disebut gila. Bagaimana pendapat Anda tentang ini?" Jawaban Heidegger atas pertanyaan ini amat mengejutkan. Menurutnya, tak ada seorang pun yang tidak beragama, karena agama adalah rekoneksi terhadap kekuasaan, kekuatan, dan hukum yang melampaui kemampuan manusia. Seorang ateis bukanlah tanpa agama karena ia percaya kepada sains modern. "Dan kepercayaan tak bersyarat ini, yaitu kepercayaan pada jaminan dari hasil sains, adalah sebuah keyakinan, dan juga dalam satu pengertian, adalah sesuatu yang melampaui manusia individu, dan oleh sebab itu adalah agama."

Hal yang serupa diungkapkan oleh Abbas Mahmud Aqqad, intelektual lintas disiplin asal Mesir itu. Aqqad menyatakan bahwa agama adalah keniscayaan bagi umat manusia. Maksud dari agama di sini tentu saja tak sesempit yang dipahami umum. Agama yang dimaksud Aqqad menyaru segala hal yang tujuannnya adalah mengukuhkan kedudukannya di alam semesta atau di dalam kehidupan ini. Selama umat manusia masih berupaya mencapai tujuan ini, selama itu pula mereka masih beragama (dengan maknanya yang luas).

Agama dengan maknanya yang luas sebagaimana di atas mengurusi 'makna' kehidupan. Tak ada seorang pun yang tidak butuh untuk memaknai kehidupannya, sadar atau tidak sadar. Betul bahwa keniscayaan agama bukanlah dorongan biologis, karena tanpa agama pun umat manusia secara alamiah senantiasa terarah untuk mempertahankan spesiesnya. "Manusia sebagai makhluk biologis," kata Aqqad, "menautkan dirinya dengan kehidupan. Tetapi manusia sebagai makhluk beragama menautkan dirinya dengan makna kehidupan." Banyak sekali jalan yang ditempuh oleh manusia dalam menautkan dirinya dengan makna kehidupan tersebut. Ada yang melalui sains, iptek, filsafat, ajaran leluhur, dan agama dengan maknanya yang sempit.

Pencarian akan makna hidup adalah keniscayaan manusia yang bersifat individual. Selama manusia masih merupakan individu-individu, selama itu pula penautan diri terhadap makna hidup akan selala ada. Tak ada satu institusi pun (baik negara maupun korporasi) yang dapat melenyapkan individualitas manusia. Sebesar apa pun ajakan maupun 'paksaan' untuk

melenyapkan sisi-sisi individualitas (sebagaimana yang dilakukan oleh negara-negara komunis), tetap saja manusia adalah individualitasnya masing-masing, yang terdorong untuk memaknai kehidupannya masing-masing.

Kenapa manusia butuh memaknai hidupnya? Jawaban atas hal ini tidaklah tunggal, tetapi barangkali satu kalimat ini dapat menjawab sekadarnya: "karena manusia butuh untuk percaya." Kebutuhan untuk percaya nyatanya begitu penting dalam kehidupan manusia. Kadang manusia bisa mengakhiri kehidupannya (bunuh diri) karena ia kehilangan 'makna' hidupnya, dan dengan begitu kehilangan kepercayaan terhadap apa yang ia inginkan dan ia butuhkan. Tak ada seorang pun yang tidak butuh untuk mempercayai apa pun, bahkan seorang skeptis mutlak. Seorang skeptis mutlak mendaku bahwa tak ada satu pun (tidak pengetahuan, tidak pula doktrin) yang sanggup membuatnya percaya dan merasa aman dengan kepercayaan itu. Tetapi dakuan itu secara tidak sadar sesungguhnya menautkan dirinya kepada kepercayaan, yakni kepercayaan bahwa tak ada yang sanggup dipercayai.

Dari sinilah masalahnya bukan lagi 'percaya' atau 'tidak percaya', melainkan kepercayaan yang mana yang sanggup membuat manusia merasa kokoh dengan kepercayaannya. Seorang yang percaya dengan agama (dengan maknanya yang sempit) tidaklah menginginkan kehidupan abadi, lantaran boleh jadi suatu saat manusia akan menemukan cara untuk melanggengkan spesiesnya di dunia ini. Seorang agamawan mengharapkan dirinya dapat berkoneksi dengan semua kehidupan semesta dalam waktu yang seluas-luasnya, tak hanya di dunia tempat ia bernapas saat ini.

Kepercayaan inilah yang disebut sebagai 'akidah' oleh Abbas Mahmud Aqqad. Akidah yang kokoh, bagi Aqqad, bukanlah akidah untuk satu atau beberapa generasi, melainkan akidah yang dapat berguna di tiap generasi dan tiap masa, tak tergantung pada situasi maupun kondisi, pun tak menerima bongkar pasang tergantung musiman atau teks undang-undang. Akidah ini, bagi Aqqad, adalah akidah yang bersumber dari kitab suci Al-Quran, dan itulah yang dinamakan 'Filsafat Qurani' (*al-Falsafah al-Qur'aniyyah*).

Akidah yang benar—yang dalam hal ini adalah Akidah Islam—sebagaimana diungkap oleh Aqqad, saya tafsirkan dalam bingkai 'dunia kehidupan' (*living world/Lebenswelt*). Akidah yang sesuai dengan 'dunia kehidupan' memiliki dua ciri. Pertama, ia tidak bertolak belakang sama sekali dengan ilmu pengetahuan. Kedua, ia tidak mengalienisasi pemeluknya dari dunianya. Istilah 'dunia kehidupan' biasanya dilekatkan kepada aliran filsafat yang lahir di awal abad ke-20 dengan punggawanya Edmund Husserl, yakni fenomenologi. Akidah yang benar sesungguhnya telah mendahului aliran filsafat ini dari segi tujuan akhirnya. Manusia adalah kehidupan dan makna hidupnya. Benar bahwa menurut ilmu pengetahuan, misalnya, bumi mengelilingi matahari, tetapi pengalaman yang lebih fundamental menyatakan bahwa setiap pagi matahari terbit di atas horison. "Pengalaman yang terakhir ini," kata K. Bertens dalam *Panorama Filsafat Modern*, "adalah pengalaman lebih fundamental, sumber bagi setiap makna dan kebenaran tentangmatahari."

Akidah yang benar juga menautkan dirinya dengan kebenaran fundamental bagi kehidupan pemeluknya, dan di waktu yang sama tidak

menolak upaya rasionalisasi khas ilmu pengetahuan. Bagi akidah yang benar, tak ada iman vs. Ilmu.

## Tentang Sains, Filsafat, dan Agama

**SCHOPENHAUER** berkata bahwa filsafat memulai langkahnya ketika sains berhenti. Saya setuju dengan pendapat ini sejauh yang saya pahami tentang keduanya. Jika yang dimaksud oleh Schopenhauer dengan pernyataannya adalah pijakan awal tiap filsafat (yang mana kata filsafat sendiri mengalami pergeseran makna dan jangkauan objeknya berbeda-beda dari masa ke masa), maka itu bukan ranah afirmatif saya. Saya setuju dalam arti begini: filsafat dari awal kemunculannya (kita mesti sepakat itu di Yunani), sudah membahas apa itu asal-usul dari kehidupan atau apa yang disebut dengan *arche*. Mengenai pembahasan ini, sains memang bungkam. Sains tidak bermaksud mencari asal-usul dari alam semesta, atau sebentuk metafisika. Sains mempelajari alam sebagai alam yang tampak. Tapi lambat laun tema dan pembahasan filsafat

mulai melebar. Aristoteles juga membahas soal fisika (dengan makna klasik). Saya setuju dengan Schopenhauer jika kalimatnya dimaknai sebagai majas. Artinya, langkah yang dimulai oleh filsafat ketika sains berhenti bukan bermakna temporal seperti yang kita pahami misalnya dari pernyataan: ketika lomba lari estafet, Zaid memulai langkahnya dari tempat di mana Umar berhenti. Makna majas itu berarti: meskipun dunia sebagai yang tampak itu ranah filsafat juga, tapi tujuan dan atau maksud dari filsafat berbeda dengan sains. Dan ketika sains berhenti pada tataran 'apa-yang-tampak', filsafat mau menjangkau lebih: 'apa-yang-tak-tampak'. Tepat di sinilah metafisika Aristoteles memijakkan langkah setelah pembahasan dunia fisik.

Alam sebagai yang tampak adalah ranah sains. Dengan tujuan tertentu, sains mungkin dan hanya mungkin menjangkau apa yang tampak. Ketika sains mempelajari bulan, sains mempelajari bulan sebagai yang tampak. Bulan sebagai yang tampak di sini diletakkan sebagai objek. Pretensi dari mempelajari bulan tidak lebih dari apa yang tampak. Misalnya, berapa jarak bulan dengan bumi, berapa luas bulan, apa kegunaan bulan, dlsb. Ketika membahas tentang bulan, para saintis tidak mengaitkannya dengan hal gaib misalnya apakah benar salah satu mukjizat nabi Muhammad adalah membelah bulan.

Saya akan meminjam dua pandangan yang bisa membawahi tiap-tiap aktivitas dari sains. Pertama, meminjam Karl Popper, objek sains adalah objek yang mungkin (i) difalsifikasi, dan (ii) mungkin diverifikasi. Kedua-duanya harus ada dan hanya harus ada dalam kerja sains. Oleh karenanya, sesuatu atau zat yang hanya bisa difalsifikasi dan tidak bisa diverifikasi (misalnya

Tuhan) bukanlah ranah sains. Ketika sains ingin mempelajari sesuatu, di saat yang sama sains harus tahu bahwa sesuatu itu mungkin untuk diverifikasi.

Kedua, meminjam Schopenhauer (dan ia meminjam dari Kant), dunia sebaimana yang tampak (fenomena) adalah dunia yang patuh pada 'prinsip alasan yang cukup' (*the principle of sufficient reason*). Ada empat prinsip: (i) Objek sebagai representasi intuitif—bukan dalam arti mistis (*intuitive representation*), (ii) Objek sebagai konsep abstrak (*abstract concepts*), (iii) Objek sebagai intuisi murni (*pure intuitive*) dari subjek, (iv) Objek sebagai subjek atau kesadaran. Dunia sebagai yang tampak ini adalah apa yang mungkin bisa dijangkau oleh sains. Perbedaan mendasar antara pembahasan sains dengan filsafat berkenaan dengan dunia sebagai yang tampak adalah: sains berangkat dari objek (dan oleh karenanya ada klaim objektif) sedangkan filsafat berangkat adakalanya: (i) dari subjek (dan ini melekat pada filsafat Fitsche dan pengikutnya), (ii) berangkat dari representasi (dan ini melekat pada filsafat Schopenhaur dan pengikutnya).

Jadi, saya tegaskan lagi, filsafat memulai langkah dari pemberhentian sains adalah makna majas. Karena jika ditilik dari objek, keduanya sama-sama mempelajari dunia sebagai yang tampak. Yang membedakan antara keduanya adalah motif dan metode. Lalu, apa kelebihan filsafat dibanding sains jika objeknya sama? Jawabannya: filsafat ingin melampaui objek sains.

Filsafat dengan makna klasik adalah mempelajari wujud sebagai wujud (*being as being*). Inilah ranah yang tidak (dapat) dijangkau oleh sains. Sains mempelajari apa yang mungkin diverifikasi. Wujud sebagai wujud tak

mungkin bisa diverifikasi. Ia adalah objek yang tak berobjek, ia adalah objek sebelum kata objek menemukan maknanya yang stabil. Cabang dari filsafat (yang oleh sementara orang malah kadang dinisbatkan sebagai filsafat murni) yang mempelajari wujud sebagai wujud adalah metafisika. Saya tidak akan menerangkan lebih lanjut bagaimana karakteristik pembahasan metafisika karena itu akan panjang. Yang ingin saya tekankan di sini adalah: menurut Kant, kita hanya mungkin bisa mempelajari dunia sebagai yang tampak, yang bisa memberikan input bagi pengalaman indrawi kita. Jika kita berhenti di sini, maka pokok dan pembahasan metafisika menjadi tidak mungkin karena itu di luar pengalaman kita. Oleh karenanya, Kant berpendapat, jika metafisika bukan ranah pengalaman, berarti pengandaian metafisis adalah pengandaian terberi yang mendahului pengalalaman indrawi atau yang lumrah disebut apriori (*qabli*) sebagai lawan dari aposteriori (*ba'di*). Berbeda dari Kant, Schopenhaur berpendapat bahwa nomena (sebagai lawan dari fenomena) mungkin kita ketahui. Kemudian Schopenhauer menisbatkan 'kehendak' sebagai noumena itu atau sesuatu-pada-dirinya-sendiri (*das Ding an sich*). Terlepas dari perbedaan pendapat ini, kita sudah bisa menerka bahwa filsafat mampu memijakkan langkah di lajur yang tidak dapat dijangkau oleh sains.

Setelah saya setuju dengan pendapat Schopenhauer bahwa filsafat memulai langkahnya ketika sains berhenti, saya kemudian meneruskannya: agama memulai langkahnya ketika sains berhenti. Sekali lagi, harus saya tegaskan kalimat saya ini harus dipahami dengan maksud yang sama dengan kalimat Schopenhauer; bahwa ia bermakna majazi. Agama membahas dunia

sebagai yang tampak, agama membahas dunia sebagai yang tak tampak, dan agama juga membahas nir-duniawi.

Begitu maklum bahwa dalam agama terdapat tiga ranah: (i) akidah, (ii) syariat, dan (iii) hakikat. Atau dengan bahasa lain: (i) iman, (ii), islam, dan (iii) ihsan. Benar apa kata Syekh Ahmad At-Tayyib bahwa agama berdialog dengan manusia dengan mengindahkan dua dimensi sekaligus: dimensi rasio dan dimensi kepercayaan. Atau jika boleh saya menambahi: dimensi fisik. Lebih lengkapnya begini: dimensi fisik adalah ranah fikih dan semua bidang ilmu yang mendukungnya, dimensi akal adalah ranah akidah dan cabang ilmu yang mendukungnya, dimensi kepercayaan atau iman adalah ranah di mana kedua dimensi sebelumnya kehilangan fungsinya.

Agaknya kita perlu membedakan secara asasi mengenai: (i) apa jangkauan akal, dan (ii) apa yang di luar jangkauan akal. Ranah akidah memuat dua perbedaan asasi ini. Meminjam Ibn Arabi, dengan akal kita mungkin menetapkan adanya Tuhan, tapi akal tidak mampu menjangkau Dzat Tuhan. Atau kalau dalam bahasa ilmu kalam, sifat *dzati* (*wujud*, *qidam*, *baqa'*, dst.) mungkin dan sungguh mungkin diafirmasi dengan akal karena itu menerima untuk dibuktikan dengan akal. Tetapi sifat *sam'iyyat* (*sama'*, *bashar*, *kalam*, dst.) tidak mungkin dibuktikan kecuali sebentuk sikap afirmatif saja. Dalam hal ini saya menggunakan pendekatan Muhammad Abduh. Artinya, sifat dzati yang ada pada Tuhan bisa dan sangat bisa diafirmasi oleh akal manusia andaikata wahyu tidak turun. Sementara sifat *sam'iyyat*, yang bisa dan sungguh hanya bisa kita lakukan adalah mengafirmasi wahyu kemudian

mencari pembenarannya lewat akal. Keduanya, sekali lagi, harus dan sungguh harus dibedakan.

Melalui filsafat, atau metafisika secara khusus, Tuhan mungkin dibuktikan (baik dengan dalil ontologis, teleleologis, kosmologis, dlsb). Aristoteles sudah mencapai itu semua. Dan kita tahu Aristoteles tidak menggunakan pendekatan agama (baca: wahyu) karena ia termasuk kaum pagan. Itulah sebabnya konsep ketuhanan Aristoteles sangat tidak manusiawi. Tuhan dalam gambaran Aristoteles adalah sebagai penyebab yang tidak disebabkan, atau penggerak yang tidak bergerak, atau penyebab adanya dirinya sendiri (*causa sui*). Tuhan sama sekali tidak tahu bahwa dirinya adalah penyebab adanya alam. Ini sangat bertentangan dengan pandangan agama. Agama mengatakan bahwa Tuhan maha menciptakan, maha mendengar, maha melihat, maha mengetahui. Filsafat tidak menjangkau apa yang dijangkau oleh agama ini. Jikalau pun pada akhrnya filsafat ikut berbicara (seperti yang menciri pada filsafat Abad Pertengahan yang mencampurkan antara agama dengan filsafat), itu tidak lain ialah dalam rangka sikap afirmatif terhadap kabar yang sudah ditetapkan oleh agama. Misalnya pandangan Ibn Rusyd (seorang Aristotelian) yang mengatakan bahwa ilmu Tuhan adalah sebab wujudnya alam semesta (*ilmullah sababu wujudil 'alam*), tak ada dan tak mungkin ada yang luput dari pengetahuannya. Pandangan ini, sekali lagi, dalam rangka upaya mendamaikan antara agama dengan filsafat. Tidak semua usaha filsuf dalam mendamaikan antara agama dengan filsafat berhasil. Ibn Rusyd (seperti dalam *Fashlu Al-Maqal* dan *Manahij Al-Adillah*) lebih banyak bersikap diam ketika berhadapan dengan ayat-ayat antropomorfisme daripada ikut

menakwilkannya. Tepat di jantung kebisuan inilah, filsafat kehabisan langkah. Dan tak lain daripada yang lain, saya akan sangat bangga mengutip kalimat Immanuel Kant yang sungguh sering saya kutip: "Adakalanya kita perlu menolak pengetahuan, agar ada ruang bagi iman."

## Mewarisi Keimanan, Mencari Kemantapan

**TAK** banyak dari kita yang sejak kecil tidak dikenalkan Tuhan dan kemudian mencari dengan dayanya sendiri siapakah dzat yang maha menciptakan. Mayoritas dari kita iman akan Tuhan karena pendidikan, baik di lingkup keluarga maupun di lingkup sosial secara umum. Keimanan kita tersebut, dengan demikian, diwarisi oleh generasi terdahulu, dan, suatu nanti, juga akan diwariskan kepada generasi mendatang.

Tak usahlah kita berdebat soal bagaimana status keimanan kita yang demikian. Anggap saja itu anugerah dari Tuhan untuk kita. Toh juga tak ada jaminan bagi para pencari Tuhan yang akhirnya menemukan Tuhan yang Maha Esa, kebanyakan berhenti di jalan dan beberapa terjebak dalam konsep

pemberhalaan. Pun tak ada jaminan bahwa keimanan yang diturunkan kepada insan dari keluarga dan lingkungan akan sanggup bertahan di tengah berbagai cobaan dalam kehidupan. Hal itu, bagi saya, menunjukkan bahwa 'keimanan' yang diwarisi tak sepenuhnya doktrinal. Terdapat sisi pencarian sekecil apa pun denyutnya, baik hasilnya positif maupun negatif.

Ibn Taimiyyah melalui al-Quran surat Ar-Rum ayat 30 menyatakan bahwa fitrah manusia adalah makhluk bertuhan, bahkan lebih khusus bertauhid, lebih khusus lagi bahkan berislam (beragama yang *hanif*). Baginya fitrah ini diwariskan semenjak nabi Adam. Itulah sebabnya 'ide' tentang Tuhan (lebih umum kekuatan transenden) dalam peradaban manusia tak akan pernah padam. Semacam ada kerinduan sekaligus kegentaran di hadapan Sang Maha. Dengan konsep fitrah itu, Ibn Taimiyyah sampai kepada kesimpulan bahwa 'Tuhan tidak perlu dibuktikan ada-Nya', konklusi yang sama persis dengan beberapa sufi Islam sebut saja Ibn Arabi dalam puisinya: "Bagaimana mungkin dibayāngkan Dia ditutupi oleh sesuatu, sementara Dia tampak bagi segala sesuatu?". Membuktikan Tuhan melalui sesuatu (semesta) tidak benar karena Tuhan lebih tampak jelas dari segala sesuatu.

Pendapat Ibn Taimiyyah ini dibantah oleh kalangan ahli Kalam dan filsuf. Premisnya: jika Tuhan tidak perlu dibuktikan karena fitrah manusia adalah makhluk bertuhan, maka (i) tidak perlu Tuhan mengutus Rasul untuk mengenalkan mereka akan Tuhan, dan (ii) tentunya tidak akan ada insan ateis. Membantah kaum sufi, Ibn Rusyd menyatakan dalam *Manāhij al-Adillah* bahwa agama diturunkan untuk semua orang, dan tidak semua orang sampai kepada makam sufi. Jadi, adanya Tuhan perlu pembuktian.

Perdebatan semacam ini dapat ditekan dengan mengatakan bahwa 'fitrah' yang dimaksud adalah 'dorongan' untuk dapat menerima keimanan dan dengan begitu ia bermakna umum. 'Fitrah' ini memang ada, tetapi lingkungan dan bahkan data indrawi acap kali menutup katupnya. Maka diutuslah para Rasul untuk membuka katup itu dan sekaligus memberi pendasaran akidah yang benar. Hal itu dilakukan al-Quran yang jika boleh disimpulkan akidahnya memuat: (i) pembuktian adanya Tuhan, (ii) sifat yang layak bagi-Nya, (iii) memperkenalkan nama-nama agung-Nya, dan (iv) tindakan-tindakan-Nya.

Iman kita memang diwarisi oleh generasi sebelumnya dengan cara membiarkan katup fitrah terbuka untuk menerima kebenaran tentang adanya Tuhan. Tetapi keimanan tentang 'bagaimana' Tuhan itu sebetulnya tidak sepenuhnya warisan. Dari sini, melalui kisah Nabi Ibrahim, harus saya bedakan antara keimanan dan kemantapan. Nabi Ibrahim masyhur sebagai nabi yang mencari Tuhan (yang sesungguhnya) di tengah masyarakat yang mendewakan berhala. Imannya tidak diwarisi oleh ayahnya. Namun demikian, keimanannya butuh bukti. Setelah Nabi Ibrahim mendapatkan keimanan yang kokoh, dalam perjalanan hidupnya, ia masih mencari kemantapan hati dalam perkara 'tindakan' Tuhan. Dalam surat Al-Baqarah ayat 260 diceritakan bahwa ia meminta bukti 'bagaimana' Tuhan menghidupkan yang sudah mati. Dijawab Tuhan dengan pertanyaan: "Apakah kamu tidak iman (bahwa Aku dapat menghidupkan yang sudah mati)? Nabi Ibrahim menimpali: "Tentu hamba beriman, hanya saja agar hati hamba

mantap (tenang)." Dengan alasan itu, Allah kemudian mengabulkan permintaan Nabi Ibrahim untuk menunjukkan kekuasaan-Nya.

Kisah ini bukan hanya luar biasa dari segi keintiman Tuhan dengan hamba-Nya, namun sekaligus menunjukkan bahwa 'keimanan di satu sisi butuh kemantapan dan kemantapan butuh bukti'. Semenjak lahir kita memang telah iman, tetapi bukankah dalam perjalanan hidup kita sering merasa butuh bukti 'kenapa' suatu hal begini dan 'bagaimana' sesuatu hal bisa begitu. Saya enggan menyebut fenomena ini sebagai 'keraguan' karena konotasinya akan bermacam-macam. Saya lebih suka menyebutnya, meminjam doa Nabi Muhammad, dengan 'kebingungan' (*tahayyur*). Kebingungan bukan hasil dari kekosongan pengetahuan dan keimanan. Sebaliknya, kebingungan justru adalah penegasan atas pengetahuan dan keimanan. Dengan kata lain, semakin kita tahu banyak hal semakin bingung pula kita.

Kebingungan inilah yang mengantarkan kita kepada pengetahuan lanjutan. Pengetahuan bahwa Allah adalah Tuhan semesta alam, baik di tataran fitrah maupun non-fitrah, akan naik tingkat jika kita bingung akan(tindakan)-Nya. Tersebab kebingungan tak akan hilang tanpa bukti, maka pencarian atas bukti jadi niscaya sifatnya. Pencarian inilah—dari mana pun sumbernya—yang tidak diwarisi oleh kita dan diwariskan kepada kita. "Sebanyak manusia di dunia, sebanyak itulah jalan menuju Tuhan." Adagium ini layak untuk menggambarkan apa yang ingin saya katakan dalam tulisan sederhana ini. Biarpun keimanan diwarisi dan diwariskan, kemantapan harus dicari, diburu, dan diminati, hingga akhir hayat.

# TEOLOGI

## Teologi Adalah Produk Sosial

**SALAH** satu penemuan penting abad yang lalu di bidang filsafat sains adalah penemuan Roy Bhaskar dalam bukunya *A Realist Theory of Science*. Dalam buku itu, ia membantah para filsuf yang terjebak dalam kekeliruan epistemik.

Bhaskar membelah objek pengetahuan menjadi dua dimensi: (i) transitif, dan (ii) intransitif. Bagi Bhaskar, kekeliruan para filsuf yang tidak membedakan antara dua objek tersebut adalah dengan menganggap bahwa statemen tentang adaan (*beings*) bisa direduksi untuk atau dianalisis dalam statemen tentang pengetahuan (*knowledge*).

Dimensi transitif adalah objek pengetahuan yang berhubungan langsung dengan kesadaran manusia. Sementara dimensi intransitif adalah objek

pengetahuan yang independen terhadap manusia. Agar lebih jelas, saya gambarkan dalam satu contoh berikut.

Apel yang jatuh dari pohon adalah kejadian yang bersinggungan dengan kesadaran kita. Dari kejadian itu, kita menyimpulkan bahwa jatuhnya apel tersebab adanya gaya gravitasi. Objek transitif pengetahuan, dalam hal ini suatu kejadian yang menuntut penyimpulan saintifis, tak mungkin ada tanpa manusia. Tetapi gravitasi, suatu mekanisme atau sistem yang menjadikan apel jatuh, sama sekali independen dari manusia, keberadaannya tidak dikondisikan oleh pengetahuan manusia.

Semua kerja dalam sains adalah kerja mengamati objek transitif dan dengan demikian sains tak mungkin absah atau bahkan eksis tanpa objek transitif. Sementara itu, kejadian yang menjadi objek pengetahuan itu tak mungkin ada tanpa objek intransitif, yaitu suatu mekanisme yang mengikat kejadian-kejadian khusus.

Sains adalah suatu pengetahuan yang dibentuk oleh sosial. Tak ada sains tanpa adanya sosial, seperti halnya tak ada objek transitif tanpa adanya objek intransitif. Gravitasi, atau apapun penemuan sains lainnya, bergerak dalam sejarah pemikiran manusia.

Sebelum Newton, manusia telah hidup dalam tarikan gravitasi, meskipun tak ada satu pun yang menyimpulkan kenapa semua benda menapak di bumi dan tidak melayang-layang tanpa arah. Gravitasi—sebelum dinamakan gravitasi—harus sudah ada sebelum pengetahuan tentangnya dimungkinkan

oleh peristiwa gravitasi. Newton telah menemukan teori gravitasi, tetapi bukan Newton yang menciptakan gravitasi.

Pengetahuan manusia tidaklah menciptaan sesuatu, tetapi sesuatulah yang menciptakan pengetahuan manusia. Dengan memegang prinsip ini, kita tak akan terjatuh dalam kekeliruan epistemik, yaitu suatu prinsip yang mereduksi statemen ontologi hanya sekedar sebagai statemen epistemologi.

Beberapa nama bisa kita sebut di sini: Hume (realisme empiris), Kant (idealisme transendental), dan Hegel (idealisme absolut). Sains adalah produk sosial tersebab dialektika pemikiran yang membujur dalam sejarah manusia. Teori gravitasi Einstein adalah respons kritis terhadap teori Newton, dan begitulah Newton terhadap pendahulunya.

Di masa modern, sains mengalami perkembangan yang sangat luar biasa. Ia sudah tidak lagi berada dalam naungan filsafat, karena merasa berbeda titik tolak dan metodologi. Jika filsafat memulai dari titik tolak pemikiran murni, cenderung memakai metode deduktif, maka sains bertolak dari penelitian lapangan, condong kepada metode induktif.

Oleh sebab itu, sains tidak menamakan dirinya kosmologi, sebagaimana ilmu alam yang dikenal oleh filsafat Yunani klasik dan Abad Pertengahan. Kosmologi klasik dianggap oleh sains modern sebagai metafisika. Apakah dengan demikian, kosmologi dan sains sama sekali berbeda?

Kosmologi dan sains sama dalam hal bahwa keduanya merupakan produk sosial. *Logos* dalam kosmologi mengindikasikan suatu pengetahuan. *Logos*

adalah bahasa Yunani bermakna sains, pengetahuan. Komologi adalah sains tentang alam semesta. Jadi, semua disiplin yang menyertakan tambahan –logi di belakangnya adalah suatu sains.

Hal ini berlaku juga bagi ontologi, yaitu sains tentang Ada, juga teologi, yaitu sains tentang Tuhan. Di titik inilah sains dikembalikan kepada makna literalnya: sebagai suatu *logos*, suatu pengetahuan. Maka, saya katakan secara ekuivalen bahwa teologi, sebagai suatu sains, suatu *logos*, suatu pengetahuan, adalah produk sosial.

Teologi bukan ilmu yang mengawang-awang, sakral, dan eksklusif. Sebagai produk sosial, teologi adalah hasil dari ijtihad manusia; oleh sebab itu tidak heran jika tidak ada satu pun konsep dalam teologi yang tidak menemukan antitesisnya. Jika kita kembali lagi kepada teori Bhaskar di atas, kita akan melihat kebenaran klaim ini dengan lebih jernih.

Pertama-tama kita harus mengatakan bahwa mesti ada Tuhan sebagai yang independen terhadap manusia agar sains tentang-Nya menjadi mungkin. Tuhan sebagai diri-Nya sendiri tidak mungkin diketahui oleh subjek berkesadaran, Dia adalah misteri an sich. Teologi Islam menyebutnya sebagai dzat, dan sifat yang muncul darinya adalah sifat *nafsiyyah*. Sifat ini adalah sifat wujud. Tak ada yang bisa diketahui dari sifat ini selain Dia adalah wujud. Bagaimana wujud Tuhan? Itu adalah misteri terbesar.

Kedua kalinya, kita harus mengatakan bahwa mesti ada sosial agar sains tentang Tuhan menjadi mungkin. Di titik ini, teologi menyatakan beberapa sifat yang bisa kita pahami melalui sains yang dibentuk oleh sosial, meliputi

sifat *salbiyyah*, yaitu sifat-sifat yang ketika ditiadakan maka hal itu akan melucuti Tuhan dari sifat kesempurnaan (*kamal/perfection*), juga sifat *ma'ani*, yaitu sifat-sifat yang tidak mungkin lepas dari-Nya, biasa disebut juga sebagai sifat *dzatiyyah*, juga sifat *ma'nawiyyah*, yaitu sifat-sifat yang merupakan hasil dari sifat sebelumnya.

Dari sosial (apa pun sumber justifikasinya: kitab suci, ilham orang-orang suci, maupun buku sejarah), kita mengetahui sifat Tuhan dan memahaminya berdasarkan bahasa manusiawi kita. Tanpa sosial ini, mustahil kita mengenal Tuhan. Teologi adalah produk sosial, ia lahir dari dialektika sejarah pemikiran manusia.

Masalah yang tak kalah penting untuk disinggung di sini adalah masalah kekeliruan epistemik yang menjangkiti teologi. Masalah ini berkaitan dengan kesempurnaan Tuhan. Saya akan menyederhanakan masalah ini dengan satu frasa: "Ide tentang Tuhan tanpa manusia tidaklah mungkin, Tuhan tanpa manusia adalah mungkin."

Selama ini, teologi sering mereduksi Tuhan hanya sebagai "ide tentang Tuhan". Tuhan haruslah tunduk pada konsep manusia agar seluruh bangunan teologis menjadi absah. Teologi, atau dengan istilah yang lebih rigid "teologi positif", menghendaki Tuhan tidaklah lebih luas daripada konsep tentang Tuhan.

Misalnya, jika ada seorang teolog yang berpendapat bahwa kesempurnaan Tuhan ada pada konsep logis tentang keadilan, maka yang dibayangkan oleh teolog tersebut sesungguhnya adalah Tuhan yang

konseptual, yaitu Tuhan yang sesuai dengan nalar logis-deduktif yang dibangun olehnya. "Jika Tuhan menyiksa orang yang berbuat kebaikan dan mengganjar orang yang berbuat dosa, maka Tuhan tidaklah adil. Dan jika Tuhan tidak adil, maka Dia zalim. Kezaliman bukanlah termasuk sifat kesempurnaan." Dalam istilah Bhaskar via filsafat sains-nya, hal ini disebut dengan kekeliruan epistemik (*epistemic fallacy*).

Apa itu kekeliruan epistemik? "Dogma [...] bahwa statemen tentang adaan," kata Bhaskar, "selalu bisa diubah ke dalam statemen tentang pengetahuan kita akan adaan." Pengetahuan kita akan Tuhan, selama ini, selalu dipaksakan untuk esensi Tuhan. Kesempurnaan-Nya seolah-olah dipaksa tunduk dengan logika kita, dengan akal kita.

Ide tentang Tuhan memang harus mengandaikan manusia. Tetapi ide tentang Tuhan bukanlah Tuhan itu sendiri. Jika kita mengandaikan Tuhan sesuai dengan ide kita tentang-Nya berarti kita telah terjatuh pada kekeliruan epistemik, lantaran kita mereduksi statemen tentang Ada menjadi statemen tentang pengetahuan kita akan Ada.

Lantas apakah dengan demikian kita tidak membutuhkan teologi jika seluruh teologi terjebak dalam kekeliruan epistemik? Harus saya ulangi bahwa teologi adalah produk sosial. Setiap produk sosial memiliki ciri intrinsik dan ekstrinsik. Ciri intrinsiknya adalah ia tercipta dari dialektika zaman yang tak bisa dielak. Ciri ekstrinsiknya adalah ia merupakan kekuasaan diskursus. Sains, apapun sainsnya, mengandaikan kedua ciri tersebut.

Teologi menjadi relevan ketika ia menyadari keterbatasannya. Di manakah batasnya? Batasnya adalah batas logika itu sendiri. Dan ketika logika memiliki batas, iman mengambil alih lajurnya. Dengan sangat elok Grand Syekh Al-Azhar Ahmad At-Tayyib merangkumnya dalam *Fi al-Mushthalah al-Kalami wa ash-Shufi*: "Yang ditunjukkan oleh nama "Allah"—yaitu dzat ilahi—adalah objek iman dan keyakinan an sich, bukan objek penalaran akal, secanggih apapun perangkat dan pirantinya. Allah itu gaib. Akal tidak mengetahui dzat dan sifat-Nya kecuali apa yang sudah dikabarkan Allah tentang diri-Nya sendiri melalui lisan nabi dan rasul-Nya."

## Menalar dengan Kalbu

**"JIKA** ingin direkonstruksi, ilmu kalam ada kalanya harus dibasiskan pada tasawuf atau disempurnakan olehnya." Inilah salah satu poin yang saya tangkap dari film dokumentari tentang Filsuf Pembaharu Taha Abdurrahman yang tayang di kanal Youtube *Al Jazeera*. Poin ini pula yang saya tangkap dari beberapa tahun menggeluti tiga disiplin yang saling terkait: filsafat, ilmu kalam, dan tasawuf.

Al-Jabiri menaruh jurang pada tiga disiplin di atas dan memisahkannya dalam tiga epistem: (i) *bayani* untuk ilmu kalam, (ii) *burhani* untuk filsafat, dan (iii) *irfani* untuk tasawuf. Demi merekonstruksi nalar Arab, di akhir bukunya *Bunyah al-'aql al-'Arabi*, Al-Jabiri menyarankan untuk kembali kepada tokoh-

tokoh di Barat Islam ini: Ibn Hazm dengan kritisismenya, Ibn Rusyd dengan logismenya, Asy-Syathibi dengan formalismenya, dan Ibn Khaldun dengan historisismenya; alih-alih tokoh di Timur Islam ini: Al-Ghazali, Fakhruddin Ar-Razi, dan Al-Iji.

Dengan demikian, dapat kita lihat perbedaan mendasar antara dua pemikir dari Maroko di atas. Abid Al-Jabiri memisahkan epistemologi tiga disiplin di atas secara mutlak, sedangkan Taha Abdurrahman berupaya menjembatani ketiganya, atau paling tidak menunjukkan interkoneksi antara ketiganya. Salah satu cara yang ditempuh Taha adalah dengan menunjukkan makna asali dari akal/nalar.

Taha membedakan antara dua pemaknaan akal: (i) makna yang diimpor dari Yunani, dan (ii) makna original umat Islam. Akal menurut para filsuf Yunani adalah 'jauhar' atau substansi. Akal ini dapat berdiri sendiri, otonom dan independen. Sementara itu tradisi Islam melalui pemaknaan linguistik maupun Quranik, memaknai akal adakalanya sebagai sifat atau adakalanya sebagai tindakan. Akal dalam bahasa Arab berasal dari kata *'Aqala* yang artinya menjerat. Akal itu menjerat *al-ma'qul* sebagaimana penjerat (tali) menjerat kuda, misalnya. Al-Quran sendiri tidak pernah menyebutkan kata akal selain sebagai kata kerja, seperti dalam surat Al-Ankabut: 63.

Menaruh akal bukan sebagai suatu substansi yang independen dan meletakkannya dalam korpus tindakan ialah ibarat menyatakan bahwa aktivitas melihat tidak bisa terlaksana tanpa mata, mendengar tanpa telinga, mencecap tanpa lidah, dan seterusnya. Jika akal itu dependen, lantas dengan

apa ia terpaut? Di sinilah kritik Taha terlayangkan terhadap akal murni atau nalar spekulatif, terutama dalam perkara metafisika ketuhanan. Dalam bukunya *al-'Amal ad-Dini wa Tajdid al-'Aqli*, Taha menunjukkan keterbatasan akal murni yang dilihat tidak lain sebagai substansi, kemudian menawarkan konsep bernalar dengan kalbu.

Melalui Immanuel Kant, kita tahu bahwa akal murni tidak memadai untuk dipakai dalam membuktikan adanya Tuhan. Taha melangkah lebih jauh dari itu. Menurutnya, spekulasi metafisis yang dibasiskan kepada akal murni mengantarkan kepada tiga hal sekaligus sebagaimana di bawah ini:

*a. Spekulasi metafisis bersifat nominalis bukan eksistensialis*

Nalar spekulatif menggunakan tunggangan bahasa yang tidak lain adalah kumpulan dari simbol-simbol. Kita tahu bahwa antara simbol dan yang disimbolkan tidak ada status quo selain bahwa itu dijembatani oleh abstraksi dalam pikiran manusia. Itulah kenapa ilmu kalam dengan sangat legowo mengakui kaidah yang berbunyi: "Apapun yang terlintas dalam benakmu, Allah sama sekali bukan begitu."

*b. Spekulasi metafisis bersifat meragukan bukan meyakinkan*

Bukti adanya Tuhan tidaklah dicapai dengan proposisi formalis murni, melainkan melalui forma individual. Ilmu kalam banyak terjebak di sini.

Bahkan proposisi yang benar pun tidaklah cukup membuktikan adanya Tuhan. Lihatlah pembuktian logis berikut:

Ada kalanya alam semesta itu tidak ada atau Allah itu ada

Tetapi alam semesta ada

Maka Allah ada

Premis mayor dalam silogisme di atas lebih samar daripada kesimpulannya, dan dengan begitu tidak bisa mengantarkan kepada keyakinan. Lain daripada nalar spekulatif, Al-Quran menunjukkan adanya Tuhan dengan metode yang akrab dengan manusia. Ibn Rusyd telah merumuskan dua pembuktian yang ia namai dalil "inayah" dan "ikhtira". Lebih lanjut, lihat kitab *Manahij al-Adillah*.

*c. Spekulasi metafisis bersifat penyerupan bukan penyucian*

Spekulasi metafisis terjebak dalam penyerupaan. Penyerupaan ini, menurut Taha, adakalanya secara terpaksa dan adakalanya secara suka rela. Menghadapi teks suci, akal murni akan cenderung pada dua hal: menerima bahasa antropomorfisme teks tanpa interpretasi, atau menerimanya dengan interpretasi. Sikap yang pertama adalah sikap yang berdasarkan keterpaksaan sedangkan yang kedua adalah sikap yang berdasarkan pilihan bebas. Keduanya terjatuh pada nalar penyerupaan, karena dibangun dari analogi yang tampak (manusia) atas yang tak tampak (Tuhan).

Nah, apabila akal murni tidak bisa menjangkau Tuhan, lantas dengan akal apa? Kant menjawabnya dengan: akal praktis, atau moralitas. Moralitas adalah kenyataan dalam kehidupan manusia yang tak bisa dibantah. Moralitas bisa absah ketika punya postulat yang salah satunya adalah adanya Tuhan.

Melangkah lebih jauh, Taha Abdurrahman tidak hanya berkutat pada soal pembuktian Tuhan, melainkan juga soal sifat, tindakan, dan nama-nama Tuhan. Taha menjawabnya bukan melalui akal praktis, ia menawarkan konsep tahapan akal, mulai dari akal *mujarrad* (murni), akal *musaddad* (terpandu), kemudian akal *muayyad* (terkokohkan). Menyimpulkan ketiga akal ini, Taha berkata:

> Apabila akal *mujarrad* hendak memikirkan sesuatu dari sifat lahirnya saja atau dalam istilahnya disebut 'firgur', dan akal *musaddad* hendak memikirkan sesuatu berdasarkan tindakan eksternalnya saja atau (istilahnya disebut) 'aktivitas', maka akal *muayyad*, berbeda dari dua akal sebelumnya, di samping figur dan aktivitas, ia hendak menjangkau sifat batin dan aktivitas internal dari sesuatu atau (istilahnya disebut) 'esensi'.

Akal muayyad, tingkatan akal paling sempurna, dibasiskan kepada kalbu yang merupakan alat dalam diri manusia yang tidak hanya perlu didikan kognitif, melainkan juga didikan moral dan spiritual. Taha menjelaskan masalah ini dengan panjang lebar yang intinya memuara kepada perlunya kolaborasi antara disiplin ilmu yang memakai akal murni, yakni ilmu kalam dan filsafat, dengan ilmu yang menggabungkan antara akal dan tindakan,

yakni tasawuf. Barangkali kesimpulan paling mengena soal ini adalah kutipan dari Al-Ghazali yang tertuang dalam kitab *al-Arba'in fi Ushul ad-Din* berikut:

> Tak akan ada yang bisa mencapai cahaya makrifat hakiki (tentang ketuhanan) kecuali kalbu yang bersih. Kalbu yang bersih itu ibarat cermin yang memantulkan. Demikian dapat terjadi dengan jalan fitrah yang kokoh dan niat yang lurus, kemudian dengan cara melunturkan kotoran-kotoran duniawi dari hadapannya.

## Tuhan dan Aksioma (1)

**AL-QURAN** tidak pernah menyebutkan sifat wujud bagi Tuhan. Hal ini kembali kepada dua alasan yang berhasil saya himpun berikut ini:

Pertama, sifat Wujud adalah sifat esensial (*dzatiyyah*) yang diungkapkan oleh Para Ulama Tauhid (Ahli Kalam) sebagai sifat pertama bagi Tuhan. Logikanya begini: Tak mungkin ada sifat jika tidak ada yang disifati. Al-Quran menyifati Allah dengan bermacam-macam sifat. Logikanya, tidak mungkin sifat-sifat ini dialamatkan kepada sesuatu/seseorang/dzat yang tidak ada. Sifat-sifat itu haruslah 'dilekatkan' kepada dzat yang ada. Oleh sebab itu, para Ahli Kalam meletakkan sifat wujud sebagai sifat pertama bagi Tuhan.

Kedua, ateisme adalah gejala modern. Bagi al-Quran, orang yang percaya tidak adanya Tuhan adalah orang yang paling aneh dan paling tak masuk akal. Menghadapi orang model begini, al-Quran tak perlu repot-repot membantah panjang lebar. Cukuplah bagi al-Quran untuk menyatakan dalam surat Ath-Thur ayat 35: "Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatu pun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)?" Karena keanehan ateisme ini, al-Quran tidak mendebatnya panjang lebar, pun di zaman di mana al-Quran diturunkan, orang-orang sejatinya bertuhan (teis), hanya saja keimanan mereka keliru.

Dengan dua alasan di atas, apakah itu menunjukkan bahwa keimanan bersifat aksiomatis (tak butuh pembuktian)? Tunggu dulu. Sebelum menjawab pertanyaan ini, kita perlu menggamblangkan pernyataan atau statemen atau proposisi yang dinilai sebagai iman. Apa itu? Begini: "Tuhan itu ada." Jika proposisi ini aksiomatis, tentu ia tak butuh pembuktian. Ketika mendengar proposisi ini, timbul pertanyaan dalam diri seseorang: "Kenapa Tuhan itu ada?" Nah, pertanyaan kenapa inilah yang seharusnya mendekati aksioma. Jawaban atas pertanyaan inilah aksioma.

Lantas, apa itu aksioma yang darinya muncul teorema tentang keberadaan Tuhan? Saya akan menyarikan aksioma atau postulat itu dari Syekh Ramadhan al-Buthi dalam *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah*:

**Aksioma/Postulat Pertama:**

**"Tidak ada satu pun perubahan kecuali ada yang mengubahnya."**

Proposisi di atas 'dianggap' benar karena dari sanalah semua ilmu dibasiskan. Proposisi itu tak perlu dipertanyakan lagi karena dengan mempertanyakannya, praktis semua ilmu tidak sah atau bahkan tidak ada. Mulai dari ilmu eksak sampai ilmu sosial memakai postulat di atas. Kita ambil contoh ilmu eksak. Benda yang jatuh (perubahan) tak mungkin jatuh tanpa alasan (subjek/sesuatu) yang menjatuhkannya. Dari sana Newton kemudian merumuskan teori Gravitasinya, yakni bahwa benda itu jatuh karena ada gaya tarik menarik antar benda. Semakin besar ukuran benda tersebut, semakin kuat gaya tariknya. Einstein kemudian membantah teori Gravitasi Newton. Baginya, melalui teori Relativitas Umum, tak ada yang namanya benda jatuh. Benda kelihatan jatuh karena perpektif subjek pengamat. Yang ada adalah bukan bendanya yang bergerak, melainkan adanya lengkungan ruang dari benda yang lebih besar (Bumi). Semakin besar benda tersebut, semakin kuat ia melengkungkan ruang (dan waktu). Baik teori Newton dan Einstein; semuanya berkaitan dengan teorema (yang berisi hipotesis dan konklusi). Dari mana aksiomanya diambil? Dari aksioma di atas (atau yang sepadan dengan makna aksioma di atas).

Ditarik ke masalah ilmu sosial, teorema di atas juga berlaku. Suatu perubahan dalam masyarakat tidaklah mungkin terjadi begitu saja. Pasti ada faktor (subjek/sesuatu) yang mengubahnya. Perubahan cara pandang orang desa terhadap teknologi, misalnya, dipengaruhi oleh banyak hal: (i) pendidikan, (ii) ekonomi, (iii) kultur, (iv) dan seterusnya. Pendidikan menyumbang faktor itu karena dari pendidikan orang desa bisa lebih melek

terhadap perkembangan teknologi, terkhusus yang dibawa oleh sekolahan, melalui pendidikan IT, misalnya.

Lalu, bukankah proposisi yang dianggap aksioma/postulat di atas butuh pembuktian dari hal-hal yang bersifat parsial sebagaimana yang diungkapkan di atas? Pertanyaan ini bisa dijawab dengan suatu perbandingan. Kita ambil salah satu aksioma dalam matematika yang berbunyi: "Jika diberikan dua titik yang berbeda, maka hanya ada satu garis lurus yang melalui dua titik tersebut." Aksioma ini adalah aksioma karena isi yang dikandungnya jika dilakukan maka hasilnya adalah sebagaimana bunyinya.

Hal yang sama terjadi dengan aksioma 'Perubahan' di atas. Jadi, bukan aksioma yang dibuktikan melalui contoh parsialnya, melainkan apa pun yang dilakukan di luar aksioma (definisi, teorema, lema, kololari), mengarah kepada kebenaran aksioma tersebut.

Sekarang, bagaimana menjembatani postulat itu dengan proposisi bahwa Tuhan itu ada?

Nah, dari sini saya katakan bahwa adanya Tuhan bukanlah proposisi aksiomatis karena ia butuh pembuktian. Apapun yang membutuhkan pembuktian, pasti bukanlah proposisi aksiomatis. Jika keberadaan Tuhan bukan proposisi aksiomatis karena butuh pembuktian, maka sudahkah cukup aksioma di atas menjadi bukti adanya Tuhan? Pertanyaan ini akan saya jawab melalui aksioma yang kedua, agar tidak ada *God of the gaps* (sudut pandang yang meggunakan ketidaktahuan dalam ilmu pengetahuan untuk mendukung keberadaan Tuhan) dalam argumentasinya.

## Tuhan dan Aksioma (2)

**AL-QURAN** menyatakan bahwa sumber pertama manusia dalam mencapai pengetahuan adalah melalui indra (lihat QS. An-Nahl: 78). Indra mencerap realitas indrawi dan kemudian menjadikannya 'tabungan' dalam pikirannya, dan pikiran itu mengabstraksi realitas indrawi untuk dijadikan konsep. Indra adalah pembendaharaan bagi rasio. Tugas rasio adalah mengkonsepsi sesuatu. Indra tidaklah menemukan konsep. Indra hanya menangkap benda dan antesedennya, lantas akal mengkonsepsinya benda dan anteseden tersebut menjadi konsep 'perubahan'. Perubahan adalah konsep. Konsep ini ditemukan melalui abstraksi atas benda-benda yang berubah. Dari perubahan ini kemudian akal menurunkan hukum 'kontingensi'. Tiap perubahan pasti

bersifat kontingen, artinya benda yang berubah adalah benda yang keberadaannya kontingen.

Karena akal berpikir melalui lajur 'oposisi biner', maka konsep kontingensi itu harus dibandingkan dengan konsep yang lain, yakni 'keniscayaan'. Sesuatu yang niscaya adalah sesuatu yang tidak bisa dibayangkan ketiadaannya, sementara alam yang terindra senantiasa menunjukkan perubahan yang tentu saja dapat dibayangkan (dan dibuktikan) ketiadaannya. Berarti sesuatu yang kontingen itu pernah tiada kemudian ada dan pada saatnya akan berubah menjadi tiada. Inilah mukadimah bagi aksioma/postulat kedua.

**Aksioma/Postulat Kedua:**

**"Serial ananta (tasalsul) itu mustahil."**

Sudah disebutkan dalam aksioma pertama bahwa tiap perubahan pasti membutuhkan subjek/sesuatu yang mengubah. Apa saja yang ada di alam semesta mempengaruhi (mengubah) satu sama lain. Satu hal dipengaruhi oleh hal lain, hal lain ini dipengaruhi oleh hal lainnya lagi, lagi dan lagi. Jika kita runutkan sampai ke ujung, pasti kita akan sampai kepada hal yang menjadi tonggak semua wujud. Sains tidak mau menyentuh hakikat ini karena itu bukan ranah mereka. Ketika mereka mempelajari kelahiran semesta, mereka hanya sampai kepada, misalnya, teori Ledakan Besar. Apa/Siapa yang menjadikan Ledakan Besar? Sains tidak bisa sampai ke sana. Sains hari ini hanya sampai kepada teori bahwa alam semesta tercipta dari materi yang sangat panas dan padat yang kemudian meledak menjadi Ledakan Besar, dan dari situlah alam semesta ini ada.

Kaum ateis menganggap bahwa alam semesta tercipta dengan sendirinya. Anggapan ini menyalahi fakta dan akal sehat. Tak ada suatu pun perubahan yang tidak diubah oleh sesuatu. Jika sesuatu yang mengubah sesuatu itu kita runutkan sampai ke ujung, akal sehat harus mengakui adanya subjek yang darinya segala perubahan menjadi ada. Inilah apa yang ingin dikatakan oleh Aksioma Kedua, bahwa tanpa Wujud Niscaya tak akan ada wujud kontingen apapun. Apakah hukum akal ini adalah hukum semesta itu sendiri? Ya, semesta yang kita lihat dan renungkan mengarah kepada kemustahilan serial ananta. Apabila kamu dikasih uang oleh temanmu, maka temanmu juga dikasih orang lain, dan orang lain itu juga dikasih orang lain. Jika orang ketiga dan seterusnya tidak dikasih oleh orang terakhir, maka uang ini tidak ada (dan dengan demikian tidak terdistribusikan sama sekali).

Dalam bukunya *The Principles of Psychology*, Herbert Spencer menyatakan dua aksioma dalam matematika. Aksioma pertama berbentuk silogisme afirmatif yang berbunyi: "Sesuatu yang eksis bersama sesuatu yang sama, eksis bersama sesuatu yang lain." Angka "1" yang eksis bersama dengan angka "1", maka ia eksis bersama angka yang lain, yang dideduksi dari dua angka yang sama itu, dan orang lumrah menyebutnya dengan angka "2". Aksioma kedua berbentuk silogisme negatif yang berbunyi: "Sesuatu yang eksis bersama sesuatu yang lain, yang mana sesuatu yang ketiga tidak eksis dengan sesuatu tersebut, maka sesuatu itu tidak eksis bersama sesuatu yang ketiga." Angka "5", misalnya. Sebagai eksistensi ketiga, angka "5" tidak eksis bersama dua hal yang eksis bersama, misalnya "2+4". Aksioma inilah yang menjadi tonggak sistem penalaran dari logika dan matematika.

Dengan adanya aksioma yang diungkapkan oleh Spencer di atas, ingin saya katakan bahwa ada hal yang niscaya dalam realitas dan penalaran jika hal itu dihubungkan dengan hal lainnya. Pun ada hal yang tidak niscaya dan bahkan mustahil jika ia dihubungkan kepada sesuatu yang tidak eksis bersama hal tersebut. Seluruh penalaran mengalir dan mengalur menuju suatu kebenaran yang tidak mungkin dipertanyakan, yakni adanya konsep terakhir dari serial keterpengaruhan satu dengan yang lainnya, yang mana konsep ini kita sebut sebagai konsep 'Wujud Niscaya'. Begitu juga dengan eksistensi yang perubahannya nyata dalam realitas; seluruhnya mengalir dan mengalur menuju eksistensi yang tidak mungkin dibayangkan perubahannya, ialah Tuhan semesta alam.

Lalu bagaimana jika skenarionya kita ubah menjadi 'dua hal atau lebih yang saling mempengaruhi', sebagaimana yang kita lihat dalam 'siklus'? Misal, dari mana asalnya hujan? Dari air laut atau danau yang menguap lantas uap air ini terbang terbawa angin kemudian turun menjadi menjadi hujan, dan air hujan yang jatuh ke bumi itu akan mengalir kembali ke laut atau danau dan seterusnya, dan seterusnya. Bukankah fenomena siklus ini menafikan peran Tuhan di dalamnya? Pertanyaan ini akan saya jawab melalui aksioma ketiga.

## Tuhan dan Aksioma (3)

**ISTILAH** aksioma biasanya digunakan dalam ilmu eksak, yakni ilmu yang berhubungan dengan objek pasti. Dalam ilmu sosial (filsafat, antropologi, sosiologi, psikologi, dst) dikenal istilah postulat. Postulat itu sebanding dengan aksioma. Posisinya dalam suatu ilmu adalah *self-evident* (swabukti), yang artinya postulat tersebut tidak memerlukan bukti. Filsafat, sebagai bagian dari ilmu sosial/humaniora, memiliki postulat untuk menjamin kebenaran penalaran dan kontennya. Postulat dalam filsafat juga merupakan postulat dalam logika, karena pada awalnya logika termasuk bagian dari filsafat. Postulat dalam logika (formal) ialah tiga hal berikut: (i) prinsip identitas, (ii) prinsip non-kontradiksi, dan (iii) prinsip penalaran (silogisme). Logika pada perkembangannya kemudian dimasukkan dalam organon semua ilmu,

termasuk filsafat, dan kadangkala dimasukkan ke dalam gelanggang epistemologi (setelah Roger Bacon).

Tetapi filsafat itu berkembang. Di Barat, dua filsuf penting yang menjadi penentu arah filsafat, sekaligus pemula dan penerus filsafat modern, adalah (i) Rene Descartes dan (ii) Immanuel Kant. Descartes ada di jajaran rasionalisme sedangkan Kant ada di jajaran kritisisme. Salah satu pandangan penting dari kedua filsuf tadi adalah masalah postulasi Tuhan. Tuhan adalah psotulat bagi keduanya di bidang yang berbeda. Ketika dalam keadaan skeptis, Descartes meragukan segalanya, bahkan meragukan ilmu yang dianggap pasti, matematika dan gemoetri. Setelah meragukan semuanya, ia kemudian menemukan bahwa sesuatu yang tak bisa diragukannya lagi adalah keraguannya itu sendiri. Ia ragu karena ia berpikir, jadi ia sebagai yang berpikir adalah kebenaran yang pasti. Maka munculnya jargon terkenalnya itu "Cogito Ergo Sum", aku berpikir maka aku ada. Setelah menemukan kebenaran pasti bahwa aku itu berpikir, maka aku beranjak ke dunia di luar diri saya sendiri. Maka, aku menemukan objek indrawi. Apakah indra saya itu pasti? Kepastian eksistensi selain diri saya sendiri membutuhkan postulat. Kenapa? Karena kesalahan dalam cerapan indrawi diganggu oleh semacam "setan". Agar seseorang tidak salah dalam pengetahuan, maka harus ada postulat berupa eksistensi Tuhan. Dari sinilah kemudian Descartes perlu membuktikan adanya Tuhan sehingga eksistensi ini nantinya menjadi postulat bagi pengetahuan indrawi maupun rasional.

Pembuktian adanya Tuhan dari Descartes ditempuh melalui tiga: (i) ontologis, (ii) kosmologis, dan (iii) kausalitas. Ketiga bukti ini kemudian

dibantah oleh Immanuel Kant. Dalam bukunya *The Critique of Pure Reason*, Kant menyatakan bahwa bukti apa pun yang diungkap oleh Descartes (dan pemikir sebelum dan sesudahnya) tidak sah. Tiga argumen yang diungkap oleh Descartes bertumpu pada asas 'prinsip alasan cukup' (*the principle of sufficint reason*). Prinsip ini bagi Kant merupakan kategori transendental yang sudah selalu ada dalam diri manusia, ibarat kacamata yang memfilter pandangan mata. Dalam akal budi murni, sama sekali tak ada ruang bagi iman. Oleh karenanya, meskipun tanpa sengaja, pandangan Kant dalam *Pure Reason* melapangkan jalan bagi ateisme. Tetapi Kant tidak berhenti pada akal murni. Ia meneruskan bukunya dan melangkah ke akal praktis, yakni kategori imperatif tentang moral. Dalam kategori inilah, Tuhan diletakkan sebagai postulat. Argumennya: lantaran moralitas itu suatu keniscayaan eksistensi manusia, maka tak ada yang bisa menjamin moralitas itu kecuali (i) adanya Tuhan sebagai instansi transenden yang memberikan hukum mutlak dan penjamin kebahagiaan, dan (ii) abadinya jiwa.

Kedua filsuf di atas sama-sama meletakkan Tuhan sebagai penjamin: penjamin kebenaran dan penjamin kebahagiaan. Sebagai penjamin kebenaran, Tuhan diletakkan dalam postulat pengetahuan manusia (epistemologi), dan sebagai penjamin kebahagiaan, Tuhan diletakkan sebagai postulat moralitas manusia (aksiologi). Apakah hal itu menunjukkan bahwa Tuhan juga bisa menjadi penjamin bagi adanya Realitas eksternal yang oleh agama dinamakan 'ciptaan" (*creature*)? Ini adalah ranah ontologis yang perlu dijembatani oleh aksioma/postulat tentang kemustahilan lingkaran setan (*daur*).

**Aksioma/Postulat Ketiga:**

**"Ketergantungan sesuatu dengan yang lainnya di mana yang lainnya juga bergantung kepada sesuatu tersebut itu tidak mungkin."**

Postulat di atas dinamakan sebagai postulat 'kemustahilan lingkaran setan' (*daur*). Perlu diperhatikan, lingkaran setan berbeda dari siklus. Siklus adalah putaran waktu yang di sana terdapat rangkaian kejadian yang berulang secara tetap dan teratur. Contoh dari siklus tersebut adalah adanya fenomena hujan. Keberulangan fenomena hujan yang saling terkait secara tetap dan teratur mengasumsikan adanya pengaruh inhern dalam putaran siklus tersebut. Jika kita mengasumsikan adanya pengaruh ekesternal, maka akan timbul pertanyaan: sebelum siklus hujan itu terjadi, asal muasal terjadinya siklus itu dari mana? Siklus hujan bisa terjadi lantaran sudah ada wujud yang inhern dalam siklus tersebut. Tanpa adanya wujud-wujud dalam siklus itu, praktis perputaran yang tetap tak akan terjadi.

Lebih dari sebuah siklus, lingkaran setan (*daur*) mengasumsikan primordialitas wujud yang mempengaruhi satu sama lainnya. "A" dipengaruhi oleh "B" dan "B" mempengaruhi "A", baik pengaruh eksistensial yang bersifat primordial, maupun kelangsungan wujud itu sendiri.

Lingkaran setan dalam eksistensi jelas tidak mungkin. Ketika "A" diwujudkan oleh "B" dan "B" diwujudkan oleh "A", maka yang terjadi adalah tak ada wujud sama sekali, ketergantungan wujud satu dengan yang lainnya. Jika saya menciptakan gelas dan gelas menciptakan saya, maka siapa yang diciptakan dan siapa yang menciptakan? Jika keduanya sama-sama

menciptakan, lantas siapa yang diciptakan? Dan jika keduanya diciptakan, lalu siapa yang menciptakan? Praktis tak akan ada aktivitas penciptaan sama sekali dalam lingkaran setan tersebut. Alhasil, ketidakmungkinan ontologis ini mengantarkan kita kepada kesimpulan tentang adanya Esensi yang wujudnya Niscaya, tidak bergantung kepada wujud apapun, baik dalam eksistensi-Nya maupun dalam kelangsungan-Nya.

Sampai di sini, orang yang anti terhadap gaya berpikir di atas, akan menyatakan bahwa (i) bagi ateisme, logika bahwa "di saku saya niscaya ada uang tidak menunjukkan bahwa benar-benar ada uang", dan (ii) bagi agnostisisme, hukum keniscayaan dan kemungkinan hanyalah logika modal, bukan logika dialektis dalam Realitas itu sendiri. Menjawab dua pernyataan ini, Josef Seifert menyatakan dalam bukunya *Al-Burhan al-Finomenologiy al-Waqi'iy 'ala Wujudullah* bahwa:

Pertama, argumen ontologis adanya Wujud Niscaya bukanlah argumen logis, yakni Logika Modal (*modal logic*), karena keniscayaan adanya Tuhan adalah keniscayaan metafisis dan bukan keniscayaan logis.

Kedua, kendati disusun dalam bentuk silogisme, bukan berarti segalanya masuk akal 'karena dianggap masuk akal'. Yang tepat adalah: segalanya masuk akal karena segalanya eksis. Kemasukakalan adalah hukum logika yang tidak hanya bermain di tataran formal, melainkan juga berkelindan dengan tataran dialektikal.

Segala perubahan di alam semesta ini seharusnya mengantarkan manusia kepada eksistensi Tuhan. Mulai dari jasad renik sampai jagat kosmik;

semuanya bergantung kepada Wujud Niscaya, Tuhan. Maka, al-Quran dengan sangat tegas menyepelekan mereka yang tidak mau beriman kepada Tuhan padahal kekuasaan-Nya telah digelar di alam semesta ini. Dalam surat Al-Mu'minun: 80 Allah berfirman:

> Dan Dialah (Allah) yang menghidupkan dan mematikan, dan Dialah yang mengatur pertukaran malam dan siang. Maka apakah kami tidak berpikir?

Imam Ibn 'Asyur dalam *at-Tahrir wa at-Tanwir* menyatakan bahwa pertanyaan di akhir ayat adalah pertanyaan ingkar, seolah-olah menghina mereka yang tidak mengakui adanya Tuhan dan hari kebangkitan atau mereka yang menyekutukan-Nya, seolah-olah mereka tidak memilki akal sehingga tidak bisa menangkap bukti-bukti (*al-adillah*—saya tidak menambahi kalimat ini) tersebut. Apa fungsi akal selain menangkap bukti kekuasaan Tuhan?

## Kebenaran dan Aksioma

**"SEBAGAI** prinsip dasar, aksioma atau postulat harus diterima tanpa dibuktikan." Pernyataan ini lumrah diterima oleh sebagian kalangan untuk menyatakan tentang kaidah aksioma. Tetapi saya menemukan redaksi yang lebih tepat, yang berimplikasi kepada makna aksioma itu sendiri. Redaksi itu adalah bahwa "aksioma itu ada kalanya *self-evident*", terbukti dengan dirinya sendiri; dan ada kalanya dibuktikan melalui ilmu yang ada di atasnya."

Apa bedanya antara redaksi pertama dan kedua? Redaksi pertama mengimplikasikan bahwa prinsip itu (aksioma) seolah-olah dipercaya benar, mempertanyakannya sama saja mempertanyakan semua bangunan keilmuan

yang diambil dari aksioma atau postulat tersebut. Hal ini menurut saya kurang tepat. Alasannya sebagai berikut:

Pertama, aksioma bukan letak pembuktian. Letak pembuktian ada pada masalah (problem) yang dibahas dalam ilmu bersangkutan. Dengan sangat ringkas, Ibn Sina dalam *Asy-Syifa'* berkata, "Prinsip, darinya-lah argumen, objek, baginya-lah argumen, dan masalah, atasnya-lah argumen." Tetapi aksioma itu adakalanya yang swabukti. Salah satu aksioma yang swabukti adalah aksioma dalam matematika yang dicontohkan oleh Ibn Sina: "Tiap angka genap bisa dibagi menjadi dua dengan pembagian yang sama." Sementara aksioma yang harus dibuktikan melalui ilmu yang di atasnya ialah semisal ilmu Ushul Fikih, yang meletakkan Tuhan (sebagai dzat yang menggariskan syari'at) sebagai postulatnya. Orang yang belajar ilmu ini tidak bisa menanyakan postulat tadi dari ilmu ini, karena objek dan masalah yang dibahasnya tidak dalam rangka menanyakan hal tersebut. Maka postulat tadi harus dibuktikan dengan ilmu yang ada di atasnya, yang dalam hal ini, ulama sepakat menyebutnya sebagai Ilmu Tauhid.

Kedua, aksioma ada yang khusus dan ada yang umum. Aksioma yang khusus adalah aksioma yang menjadi dasar penalaran dalam ilmu tertentu tetapi tidak di ilmu yang lain (lantaran berbeda objek dan metode). Aksioma umum adalah aksioma yang diterima oleh semua ilmu, di mana aksioma ini swabukti karena kejelasannya. Ibn Sina menyontohkan aksioma umum ini: "Segala sesuatu adakalanya bisa diafirmasi atau dinegasi." Aksioma ini swabukti bagi semua ilmu, tidak peduli ilmu apa pun itu. Swabukti di sini

mengindikasikan bahwa kebenarannya jelas dan terang benerang, karena tiap ilmu membahas objek dan masalah dalam kerangka afirmasi atau negasi.

Dari sini kita mendapatkan dua kesimpulan sekaligus:

Pertama, aksioma diletakkan dalam suatu disiplin ilmu sebagai awal dari pembuktian; ia diterima dalam ilmu tersebut tanpa perlu dipertanyakan dalam ilmu tersebut. Jika ingin mempertanyakan aksioma ini, maka letaknya bukan di ilmu ini. Ilmu Fisika, misalnya, mempelajari benda (objek material), masalah yang dibahasnya adalah benda tersebut dari segi pergerakannya (objek formal)—untuk menentukan suatu hukum. Postulat dalam ilmu ini bermacam-macam, tergantung pada penemuan saintis atas suatu hukum. Postulat Newton berbeda dari postulat Einstein, karena postulat dalam ilmu fisika bersifat hipotesis dan bisa berubah jika ada penemuan baru yang membantah teori lama. Oleh karenanya, fisika akhirnya berbagi aksioma dengan matematika dan logika. Aksioma apa itu? Aksioma tentang konsekuen pasti didahului oleh anteseden. Prinsip ini diterima oleh fisika dan dibuktikan melalui matematika dan logika.

Kedua, aksioma bukanlah objek dalam ilmu. Aksioma merupakan pernyataan yang menjadi landasan bagi suatu disiplin ilmu. Yang dibahas dalam suatu ilmu adalah objeknya dari pespektif (masalah) tertentu. Argumentasi mengurusi objek dalam suatu ilmu, kacamata pembuktian ini tergantung fokus bagi ilmu tersebut. Saya ambil contoh. Ilmu Ushul Fikih mempostulatkan Tuhan sebagai 'Syari' (dzat yang memunculkan syariat). Maka, Tuhan sebagai Syari' dalam ilmu ini bukanlah letak pembuktian ilmu

ini. Ilmu ini tidak berusaha membuktikan apakah Tuhan itu ada atau tidak. Objek ilmu inilah, yakni hukum syariat (bukan produk hukumnya-karena itu objek Fikih bukan Ushul Fikih), yang perlu dibuktikan, dari perspektif dalil yang diambil dari teks (dari Sang Syari'). Lantas apakah postulat di atas perlu dibuktikan? Mayoritas Ulama Muslim sepakat bahwa Tuhan perlu dibuktikan. Melalui ilmu apa? Kita menyebutnya Ilmu Tauhid atau Ilmu Kalam atau Ilmu Akidah. Lalu pertanyaannya, dalam Ilmu Tauhid Tuhan diletakkan sebagai apa? Objek atau aksioma? Jika Ulama meletakkan Tuhan sebagai postulat dalam Ilmu Tauhid, tentu tidak ada bab tersendiri yang membahas tentang "Pembuktian adanya Tuhan." Maka dari itu, kesimpulannya, Tuhan adalah salah satu objek dari Ilmu Tauhid. Masalah yang dibahas apa? Tuhan sebagai dzat yang memiliki sifat dan seterusnya dan seterusnya.

Dalam Ilmu Tauhid Tuhan menjadi objek pembahasan. Apakah objek adalah aksioma? Tentu tidak. Oleh karenanya, para Ulama Tauhid mengawali kitab mereka dari membuktikan adanya Tuhan. Simpulan saya, hal tersebut kembali kepada peletakan Tuhan (Wujud Niscaya) sebagai objek ilmu, bukan postulat. Setelah Tuhan dibuktikan (dan pembuktiannya bermacam-macam), barulah nanti urusan Iman, yakni tentang bagaimana sifat-sifat Tuhan, diutusnya Nabi, kabar-kabar dalam kitab suci yang menerangkan tentang Malaikat, Hari Kebangkitan, Qadla' dan Qadar, dan seterusnya. Nah, setelah Tuhan dibuktikan, apakah semua murni urusan iman? Sebelum menjawab pertanyaan ini, perlu saya tegaskan bahwa pembuktian adalah satu hal, percaya dan mengakui pembuktian tersebut adalah hal lain. Tidak semua pembuktian membuat yakin orang lain. Bahkan hal ini juga berlaku bagi

pembuktian sains. Sebagian agamawan skeptis terhadap pembuktian saintis, dan sebagian saintis juga skeptis dengan pembuktian agama/filsafat—terutama soal keberadaan Tuhan. Kembali lagi ke masalah tadi. Setelah Tuhan dibuktikan, apakah nantinya semua konten teologis murni berkaitan dengan iman yang sama sekali tidak ada campur tangan akal? Al-Ghazali menjawabnya "Tidak". Ada sebagian konten teologis yang masuk akal setelah "ADANYA TUHAN DITERIMA", yakni, misal, tentang kemungkinan Tuhan bisa dilihat di hari akhir. Betul, adanya hari akhir masuk dalam domain-domain yang perlu diimani, namun jika seseorang sudah menerima bukti adanya Tuhan lantas dia memeluk Islam, maka apa yang terjadi di hari akhir nanti, yaitu misalnya Tuhan yang dapat dilihat (*bila kaifin*/tanpa bagaimana), juga merupakan ranah akal. Terlebih hal itu adalah perdebatan di antara sesama Kelompok Ahli Kalam. Muktazilah menolak kemungkinan Tuhan dilihat di hari akhir, sementara Ahlussunnah menerimanya. Argumen Ahlussunnah (Al-Ghazali di dalamnya): jika Tuhan adalah suatu dzat yang wujud, maka secara akal, bukan tidak mungkin dzat ini bisa dilihat di hari akhir. Untuk bagaimana nanti cara melihat Tuhan, itu murni ranah iman. Akal hanya sampai kepada kesimpulan atas kemungkinan Tuhan bisa dilihat.

Sudah saya sebutkan di atas bahwa "pembuktian adalah satu hal, dan menerima pembuktian itu adalah hal lain." Ada banyak sekali faktor yang menjadikan orang tidak mau menerima suatu pembuktian. Sebagian agamawan tidak menerima pembuktian saintis karena bagi mereka pembuktian itu masih bersifat hipoteisis. Namun tak jarang juga banyak agamawan yang 'pasrah' dan menerima pembuktian-pembuktian saintis; dan

biasanya ini adalah jenis agamawan yang 'tahu diri' (mereka tidak menggeluti sains, maka alangkah bodohnya mereka menolak apa yang mereka tidak ketahui). Hal ini juga terjadi pada para saintis. Sebagian dari mereka menolak pembuktian para teis (agamawan/filsuf) tentang keberadaan Tuhan. Dan bagi saya, seturut dengan analogi agamawan yang 'tahu diri' tadi, maka saintis jenis ini adalah saintis yang 'tidak tahu diri'. Sudah tahu ilmu mereka (sains) itu terbatas pada nalar induktif dan observatif, lantas kenapa mereka menolak Tuhan karena Dia tidak bisa diobservasi? Semestinya mereka menerima pembuktian para agamawan/filsuf teis tentang adanya Tuhan. Karena untuk membuktikan adanya Tuhan, semesta teramati ini haruslah dipahami dalam kerangka implikasi metafisisnya. Dari implikasi metafisis inilah nanti pembuktian melalui alam semesta terjembatani.

Saya ingin mengeksplor masalah di atas lebih lanjut. Robert J. Spitzer dalam bukunya *New Proofs for the Existence of God* menjelaskan secara rinci bagaimana pembuktian adanya Tuhan. Pada bab-bab pertama, dia menjelaskan tentang penemuan mutakhir para saintis tentang alam semesta. Teori *Big Bang* diyakini sebagai teori yang paling mumpuni untuk mengetahui asal mula alam semesta. Para saintis dan fisikawan mengamati alam semesta dengan teliti. Metode mereka sudah sangat tepat meskipun *output* berupa teori masih bersifat hipotesis. Teori Falsifikasi Popperian dalam hal ini sangat tepat. Suatu 'teori' harus diuji kesalahannya sampai terbukti benar (sebagai lawan dari verifikasi—suatu teori dianggap benar sampai terbukti salah). Jadi teori *Big Bang* sampai saat ini masih masih dicurigai kesalahnnya, sampai nantinya terbukti benar.

Apapun teori tentang asal usul semesta, semuanya tak akan bisa mengantarakan kepada Tuhan. Sains sampai kapan pun tidak akan menemukan Tuhan melalui metodenya. Dan sains tak akan bisa mendekteksi asal muasal semesta secara tuntas. Hal ini kembali kepada dua alasan yang diungkapkan oleh Robert Spitzer: (i) Tidak seperti filsafat dan metafisika, secara deduktif sains tidak bisa membuktikan adanya Tuhan. Hal itu lantaran sains berurusan dengan fenomena alam semesta dan hukum alam. Tuhan bukanlah objek fenomenal sebagaimana alam semesta. (ii) Sains adalah disiplin ilmu yang empiris dan induktif. Empiris karena hukum ditemukan lewat anteseden (peristiwa dalam benda material), dan induktif karena penyimpulan akhir didasarkan pada penemuan-penemuan partikular. Lalu, jika sains yang mempelajari alam semesta tak akan bisa menemukan Tuhan lewat studinya, berarti Tuhan sama sekali tak bisa dibuktikan? Lagi-lagi pembuktian tidaklah terbatas pada pembuktian sains. Robert Spitzer menyatakan bahwa implikasi metafisis-lah yang bisa menjembatani penemuan ilmiah tentang alam semesta dan asal usul metafisisnya. Bagaimanakah implikasi metafisinya? Salah satu implikasi metafisis yang disebut oleh Spitzer adalah ungkapan Parmenides: "Dari ketiadaan, hanya akan muncul ketiadaan (*from nothing, only nothing comes*). Dari situlah kemudian didapatkan dua premis. Premis pertama diambil dari fisika/sains, sedang yang kedua dari metafisika. Spitzer berkata:

> (1) Jika ada kemungkinan yang masuk akal tentang alam semesta (sebelumnya tidak ada realitas fisik apapun), dan (2) jika secara apriori benar bahwa "dari ketiadaan, hanya muncul ketiadaan," maka kemungkinan besar bahwa alam semesta berasal dari sesuatu

> yang bukan realitas fisik. Ini biasa disebut sebagai "penyebab transenden alam semesta (realitas fisik)" atau "pencipta alam semesta".

Dua premis di atas diletakkan untuk menyatakan 'kemungkinan' dari adanya Pencipta Semesta yang bersifat transenden (Tuhan). Jika sudah dimungkinkan bahwa Tuhan itu ada, maka pembuktianlah yang nantinya menindaklanjuti. Oleh karenanya, di bab-bab selanjutnya Spitzer mengungkapkan banyak sekali bukti adanya Tuhan. Tentu saja bukanlah bukti material secara langsung, akan tetapi harus ada campur tangan implikasi metafisis dari alam material itu yang teramu dalam lokus pengetahuan aksiomatis dan apriori. Sampai di sini haruslah saya katakan bahwa alam semesta yang dikaji sebagai wujud material, tidak akan secara langsung bisa membuktikan adanya Tuhan. Melainkan dari alam semesta itulah bisa diambil hukum universalnya dan digabungkan dengan pembuktian lain (metafisis/filosofis/logis) yang nantinya akan mengarahkan kepada pembuktian adanya Tuhan. Dan saya rasa begitulah yang ditempuh oleh Ilmu Kalam. Mereka menggabungkan antara pengetahuan aksiomatis (perubahan, kemustahilan serial ananta dan lingkaran setan, dan hukum kausalitas) dengan pembuktian empiris yang diambil dari aksioma tersebut (atau kadang aksioma tersebut adalah penyimpulan universal yang akhirnya swabukti) untuk sampai kepada kesimpulan bahwa alam semesta diciptakan oleh Dzat yang Transenden, Tuhan, Allah...

Apakah bukti semacam di atas kurang/tidak memadai? Para saintis (atau pelajar sains) mungkin akan menjawab "Ya" karena yang dimaksud

pembuktian bagi mereka adalah pembuktian yang universal. Saya tidak tahu apa kategori "universal" bagi mereka. Barangkali universalitas diukur dari "pembenaran" semua orang akan hal/wujud/sesuatu yang dibuktikan. Mungkinkah kita tahu bahwa pembuktian sains yang dianggap universal itu "dibenarkan/diterima" oleh semua orang? Tak ada yang pernah menyensus soal hal ini, pun jika ada tak akan pernah menyentuh "semua" orang. Maka, sekali lagi saya tegaskan: "Pembuktian adalah satu hal, menerima pembuktian itu adalah hal lain." Bagi saya, menerima bukti bukan hanya sekadar menerima, melainkan ada faktor pilihan eksistensialis dan pragmatis. Pilihan eksistensialis: (i) teis, Tuhan ada dan saya adalah makhluk profan yang suatu saat akan kembali kepada-Nya; (ii) ateis, tanpa Tuhan saya bisa bebas, karena dengan membenarkan adanya Tuhan, hidup saya menjadi tidak leluasa karena merasa diawasi (Sartrean). Pilihan pragmatis: (i) teis, Tuhan ada dan saya tidak merasa dirugikan dengan membenarkan bahwa Dia ada; (ii) ateis, Tuhan tak ada gunanya dalam hidup saya karena dengan adanya Dia, saya jadi merasa terdeterminis.

Terakhir, iman memang pembenaran hati, sebagaimana yang diungkapkan oleh Prof. Quraish Shihab. Namun beliau segera menjelaskan bahwa ada "wilayah-wilayah" (bukan semuanya) yang tidak bisa dijangkau nalar. Dicontohkannya dengan hari akhir. Tetapi di sini beliau tidak menyebutkan "apa"-nya, melainkan "bagaimana"-nya. Menanyakan "apa" dan "bagaimana" itu berbeda. Bagaimana itu "hari akhir"? Akal tak bisa sampai ke sana. "Apakah hari akhir itu ada?" Pertanyaan ini bersinggungan dengan (i) keberakhiran alam semesta, dan (ii) hari pembalasan. Masalah yang pertama

masuk ke ranah pembuktian. Alam semesta adalah sekumpulan benda semestawi. Benda-benda ini tidaklah kekal. Mereka adalah benda yang akan rusak. Jika semuanya rusak, maka semesta musnah. Masalah yang kedua berhubungan dengan "bagaimana" alam semesta (dan manusia) setelah musnah/rusak. Ini ranahnya iman. Kita tidak tahu kecuali melalui kabar dari para Rasul. Jadi, dikerucutkan ke masalah ketuhanan, maka "apa" dan "bagaimana" tentu berbeda penekanan. Sebagai Wujud Niscaya, apakah Tuhan tidak bisa dibuktikan? Ya, bisa. Para filsuf pagan (Yunani) menemukan Entitas ini menggunakan nalar mereka, bukan kabar Rasul. Mereka bukan iman saja, tetapi mencari kemudian menemukan (kendati konsep ketuhanan mereka problematis). Nah, soal "bagaimana" Tuhan itu, ada kabar Rasul (al-Quran dan Hadis) yang harus kita imani, lantaran akal tak bisa menjangkau hal itu. Buktinya adalah bahwa bagi orang Pagan (Yunani, Aristoteles misalnya) tak bisa memikirkan bahwa Tuhan (*Causa Sui*) memiliki sifat antopomorfis, seperti berbicara, mendengar, melihat, dan seterusnya.

Untuk direnungkan: Saya masih tidak paham dengan pernyataan bahwa "Keberadaan Tuhan memang dalam ranah aksiomatis bukan di ranah akal yang bisa membuktikannya." Makna "aksiomatis" di situ apa? Apakah aksioma setara dengan "iman" (*faith*) dan "dogma"? Bukankah dogma itu dipegang oleh kelompok tertentu sementara aksioma diterima secara universal (baik dalam disiplin ilmu [bukan kelompok] tertentu maupun semua ilmu)? Dan lagi: bukankah suatu kontradiksi dengan mengatakan bahwa "keberadaan Tuhan adalah 'kebenaran' yang tidak perlu dibuktikan tapi cukup diimani"? Teori kebenaran siapa yang dipakai oleh orang yang menyatakan

itu? Apa itu kebenaran? Apa syarat suatu pernyataan/keyakinan dianggap benar? Apakah sah dikatakan bahwa "pernyataanku benar" karena saya meyakininya benar? Apa bedanya "kebenaran" dan "pembenaran"? Memang, perdebatan tak akan menemui titik temu jika "terma-terma" kuncinya belum dipahami dengan tepat.

## Apakah Tuhan Memiliki Tangan?

**SUDAH** sering saya katakan bahwa seluruh perdebatan dalam teologi Islam selalu akan mengarah kepada perdebatan mengenai kesempurnaan Tuhan. Perdebatan apakah Tuhan memiliki tangan tidak terdapat pada isi firman, namun tepat berada di jantung kesempurnaan: (i) kelompok kalami akan menakwilkan tangan bagi Tuhan, seturut dengan kemustahilan Tuhan menyerupai makhluknya, dan (ii) kelompok anti-kalami menetapkan tangan bagi Tuhan tanpa menakwilinya, sebagian ada yang berpendapat bahwa tangan-Nya seperti tangan manusia.

Terlepas dari peliknya masalah ini dan fanatiknya kelompok-kelompok yang beredar di sekitarnya, kita perlu kembali lagi kepada cara kerja

pengetahuan. Tetapi sebelum itu, kita mesti membatasi diri untuk: (i) tidak mereduksi statemen tentang Ada sebagai statemen atas pengetahuan kita tentang Ada, dan (ii) membedakan secara asali antara kesempurnaan Tuhan dan kesempurnaan konseptual manusia tentang Tuhan. Dua garis damarkasi ini akan menghindarkan kita dari kekeliruan epistemik yang banyak menjangkiti teologi, secara khusus, dan metafisika, secara umum.

Kita memang tidak mungkin mengetahui dzat Tuhan, karena Dia berada di luar jangkauan persepsi. Akan tetapi Dia tidak menghendaki untuk berada dalam kemisteriusan in toto yang dalam salah satu hadis disebut "harta karun tersembunyi". Tuhan ingin dikenal oleh makhluknya, bukan dikenal esensi-Nya, melainkan dikenal nama, sifat, dan tindakan-Nya. Salah satu sifat yang ingin dikenalkan olehnya adalah sifat kuasa. Tuhan telah menunjukkan kekuasaan-Nya melalui tarian alam semesta yang begitu kompleks. Namun alam semesta adalah sekumpulan benda hayati dan non-hayati. Di tataran hayati, ada yang berakal dan tidak berakal. Sederhanya, ada tiga makhluk: tumbuhan, binatang, dan manusia. Binatang menguasai tumbuhan, dan ia dikuasai oleh manusia. Kekuasaan binatang atas tumbuhan tidak selalu bisa disimbolkan oleh tangan, lantaran ada beberapa binatang yang tidak memilikinya. Manusialah sang pemilik tangan. Dengan tangannya ini, mereka menguasai binatang dan tumbuhan. Untuk mengenalkan kuasanya, Tuhan menitipkan konsep kekuasan kepada sesuatu yang sangat lekat kepada manusia, yaitu anggota badannya sendiri. Pengenalan mode ini lebih menyentuh daripada pengenalan mode lain, misalnya melalui gerak alam

semesta; pun bukankah adagium masyhur siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya juga bisa berlaku di sini secara ekuivalen?

Kita akan merunutnya dari dua perspektif yang, meskipun berbeda titik tolak, akhirnya mengarah kepada kesimpulan yang sama. Perspektif pertama adalah perspektif fenomenologis Husserlian. Dalam fenomenologinya, Husserl menitipkan dimensi intuisi yang melatari aktivitas kesadaran terhadap objek. Struktur kesadaran memuat tindak kesadaran (*noesis*) dan objek kesadaran (*noema*). Penghubung antara dua struktur tersebut adalah intuisi, lebih khusus intuisi eiditik. Apa itu intuisi eiditik? Intuisi yang bertugas menangkap *eidos* atau forma. Ketika subjek berhadapan dengan objek, ambil saja contoh tangan, maka terjadi tindak kesadaran terhadap objek kesadaran berupa tangan. Intuisi *eiditik* tidak menangkap tangan sebagaimana materinya, akan tetapi tangan sebagai formanya, yakni kemampuan untuk menggenggam. Hal yang sama berlaku bagi pulpen: yang ditangkap bukan materinya (kayu, besi, atau plastik), akan tetapi forma berupa alat untuk menulis. Hal yang sama dikatakan oleh Al-Ghazali dalam kitabnya *Faishal at-Tafriqah*, hanya saja ia berangkat dari ontologi. Al-Ghazali mengkategorikan forma tangan atau pulpen sebagai "wujud akali", yaitu suatu wujud tidak diambil gambarnya, tidak dalam realitas, indrawi, maupun imajinasi, tetapi diambil ruh atau makna dari wujud tersebut. Jika wujud tersebut adalah tangan, maka yang diambil adalah makna ruhaniah atau konseptualnya, yaitu kemampuan untuk menggenggam.

Apakah kedua perspektif ini bisa dipakai untuk menafsirkan tangan bagi Tuhan?

Termasuk dalam kekeliruan epistemik yang diungkap oleh Roy Bhaskar dalam *A Realist Theory of Science* adalah fenomenologi yang berakar dari transendentalisasi ego. Fenomenologi masih terjebak dalam kekeliruan epistemik lantaran mereduksi statemen tentang Ada menjadi statemen mengenai pengetahuan kita tentang Ada. Objek memang tidak diindependenkan sebagaimana mazhab naturalisme, begitu juga subjek memang tidak disegalakan sebagaimana skeptisisme, namun tetap saja statemen tentang Ada dalam fenomenologi bukanlah statemen ontologis murni, akan tetapi statemen ontologis yang dilihat dari sisi epistemologis, yaitu via konsep neotik-neomatik.

Bagaimana dengan perspektif Al-Ghazali? Saya lebih setuju dengan uraian Al-Ghazali, bukan lantaran ia dekat secara keyakinan dan kultural, tetapi lantaran kita tidak mau terjebak lagi dalam kekeliruan epistemik. Di muka kita sudah menaruh garis damarkasi dalam menentukan tangan bagi Tuhan. Garis yang pertama, yaitu soal kekeliruan epistemik, sudah kita lalui dengan mencuatnya analisis ontologis dari Al-Ghazali atas tangan Tuhan, alih-alih memaksakan statemen epistemologis untuk statemen ontologis. Tapi bagaimana dengan garis damarkasi kedua? Kesempurnaan Tuhan haruslah berbeda dari kesempurnaan manusia. Makna ruhani tangan untuk manusia juga berbeda dari makna ruhani tangan untuk Tuhan. Kemampuan menggenggam sebagai makna ruhani tangan bagi manusia amat berbeda dengan Tuhan. Perbedaan tersebut tak akan habis jika disebutkan, lantaran berkenaan dengan kualitas yang ananta (*infinite*).

Dari sini kita akan kembali pada pertanyaan ini: apakah Tuhan memiliki tangan?

Baik kelompok kalami maupun anti-kalami sama-sama menjawab positif, kendati keduanya berbeda dalam hal hakikat dan majaz. Kalami menghendaki makna majazi bagi tangan Tuhan, maksudnya adalah "kekuasaan". Sedangkan anti-kalami menghendaki makna hakiki, maksudnya adalah Tuhan memiliki sebenar-benarnya tangan.

Dari keduanya, mana yang mencerminkan kesempurnaan Tuhan? Tak mudah menjawab pertanyaan ini. Karena jangan-jangan kita tertipu oleh ajakan konseptual atas kesempurnaan Tuhan dan lupa bahwa hukum logika tidak berlaku bagi Tuhan. Jangan-jangan kesempurnaan Tuhan justru tak terjangkau akal manusia, dan kisi-kisi yang terhampar hanyalah pengambilan sikap (bukan fiksasi logis), yaitu sikap "antara": antara *tasybih* dan *tanzih*, antara penghayatan dan nalar, antara Tuhan kaum animisme dan Tuhan kaum filsuf. Tuhan memang harta karun yang maha tersembunyi!

## Membantah Neo-Mujassimah

**SETIAP** pembicaraan apapun tentang Tuhan selalu mengandaikan Tuhan sebagai objek. Dalam hal ini, teori *economy of being* menyatakan bahwa membicarakan sesuatu senantiasa mengasumsikan kesetaraan antara subjek yang membicarakan dan objek yang dibicarakan. Jika yang membicarakan adalah manusia dan yang dibicarakan adalah Tuhan, maka keduanya, dalam motif ekonomis, setara agar diskursus dapat terselenggara. Dengan kata lain, Tuhan sebagai objek selalu diasumsikan sebagai yang 'dapat-dibicarakan' dan dengan demikian bukan sama sekali liyan (*other*) nan asing (*alien*). Dengan membicarakan Tuhan, otomatis kita membicarakan 'konsep' (tentang) Tuhan.

Premis-premis di atas penting demi mengetengahkan tema saya di tulisan ini, yakni mengenai klaim-klaim neo-mujassimah tentang Tuhan.

Neo-mujassimah (tercakup di dalamnya banyak sekali mazhab formal dalam teologi maupun gerakan) setidaknya mengklaim tiga hal soal Tuhan berkenaan dengan ke-maha-besar-an Tuhan. "Allah maha besar" adalah ungkapan yang disebut takbir yang selalu dibaca oleh muslim di banyak kesempatan, baik ritus maupun non-ritus. Dalam hal ini kaum mujassimah punya beberapa keyakinan yang tertuang dalam proposisi-proposisi berikut:

1. Allah itu maha besar dalam arti lebih besar secara ukuran dari makhluk;
2. tetapi kebesaran Allah berbeda dari kebesaran makhluk, dan dengan demikian konsep ukuran Allah harus dibedakan dari konsep ukuran makhluk;
3. dan Allah yang di luar arti di atas bukanlah suatu eksistensi, melainkan semata konsep.

Bantahan saya atas premis-premis di atas sebagai berikut:

(PREMIS PERTAMA) Ukuran (baik *muttashil* maupun *munfashil*) adalah kategori bagi subjek yang bertubuh, berjisim. Seseorang tidak mungkin bisa membandingkan dua ukuran kecuali keduanya memiliki kategori jisim atau kategori yang terkait dengan jisim. Lihat dua pengandaian ini:

*1. Rumah Tono lebih besar daripada rumah Andi*

Dalam perbandingan ini, kita mempostulatkan kategori ukuran bagi benda yang kita sebut rumah. Kant menyebut kategori ini, dalam kerangka epistemologis, sebagai kategori aestetis tentang ruang. Manusia punya pengetahuan apriori tentang ruang, yang dengan pengetahuan ini manusia bisa membedakan ukuran satu benda yang menempati satu ruang dengan ukuran benda lain yang menempati ruang lain. Pengetahuan apriori tentang ruang merupakan pengetahuan bahwaan yang tak perlu diusahakan.

*2. Mobil Tono melaju lebih cepat dari mobil Andi*

Dalam perbandingan kedua, kita mempostulatkan ukuran kualitatif yang tidak terbendakan (kecepatan), tetapi tetap saja ukuran ini berasal dari dan mengarah kepada benda berjisim (atau berpartikel seperti cahaya). Manusia bisa mengetahui suatu kecepatan karena ia memiliki pengetahuan apriori tentang waktu. Tak mungkin ada perbandingan kecepatan kecuali ada waktu (langkah, jam, matahari, dan seterusnya) yang menjadi patokannya.

Jika ukuran adalah jisim atau berasal dari jisim yang menempati ruang dan waktu, maka Tuhan yang diasumsikan lebih besar dalam ukuran daripada semua makhluk, haruslah berupa Tuhan yang berjisim.

(PREMIS KEDUA) Ada perbedaan mendasar antara konsep *tajsim* dengan *tasybih*. *Tajsim* adalah konsep tentang suatu hal yang berjisim, menempati ruang dan waktu tertentu. Sementara *tasybih* adalah konsep yang boleh jadi tidak mengandaikan adanya jisim. Mengenai konsep dalam membicarakan Tuhan, setidaknya sampai detik ini, posisi yang saya ambil adalah posisi 'via paradoksa'. Apa itu? Sikap meletakkan Tuhan di antara *tanzih* dan *tasybih*.

Penyucian Tuhan dari sifat-sifat makhluk yang tidak pantas (menghalangi kesempurnaan-Nya) haruslah dilakukan. Sementara penyerupaan Tuhan dengan makhluknya (atau lebih tepat sebaliknya) merupakan ajaran agar manusia bisa memahami Tuhannya. Tanpa keserupaan ini, jelaslah Tuhan tak mungkin dikenali. Beberapa pakar teologi menyebut keserupaan ini dengan 'keserupaan nominal' (*at-tasybih al-lafdzi*)

Konsep *tajsim* jelas akan menciderai kesempurnaan Tuhan, lantaran tak ada sifat jisim yang layak menjadi kesempurnaan eksistensi apapun, lebih-lebih Tuhan. Jisim pasti lenyap, senantiasa berubah, tergantung, dependen, labil. Mengatakan bahwa jisim Tuhan berbeda dengan makhluk sama saja mengatakan A bukan A, karena nyatanya konsep A1 (jisim Tuhan) adalah konsep A2 (jisim makhluk) *per se*.

(PREMIS KETIGA) Kesalahan paling fatal dalam premis ketiga adalah mengatakan bahwa segala sesuatu yang tanpa ukuran (fisik) sama saja non-eksis. Agaknya kaum mujassimah tidak paham soal apa itu eksistensi. Setiap kategori negatif adalah hasil dari pikiran manusia. Premis ini saya adopsi dari Sartre dan Badawi (dua pemikir eksistensialisme yang getol membahas *'adam/nothingness*/ketiadaan). Kategori negatif (bukan-sesuatu) adalah superfisial ditinjau dari yang-eksis. Mengatakan bahwa Tuhan yang non-ukuran adalah Tuhan yang non-eksis, dan kemudian Tuhan konseptual, merupakan penegasian yang lahir dari pikiran yang konseptual (dan dengan begitu spekulatif dalam artinya yang luas).

Membicarakan Tuhan, seperti yang sudah saya sitir di atas, adalah meletakkan Tuhan sebagai konsep. Ditambah membicarakan sifat negatif (*salbiyyat*) dari Tuhan; maka Tuhan yang sedang dinegasikan oleh kaum mujassimah sebagai 'bukan-begini' maupun 'bukan-begitu' tak lain lebih konseptual daripada membicarakan Tuhan secara positif.

Maka, saya katakan:

1. Tidak ada diskursus apapun yang tidak mempostulatkan objek kajiannya sebagai suatu konsep. Tuhan, dalam hal ini, adalah objek ilmu pengetahuan, yang tidak lain, adalah ia sebagai wujud yang niscaya (*wajib al-wujud*). Wujud yang niscaya, yang kita sebut Tuhan dalam percakapan sehari-hari, adalah konsep Tuhan. Ia menjadi objek pikiran dan dibicarakan melalui bahasa.
2. Sementara itu, Tuhan sebagai objek iman sama sekali bukanlah Tuhan yang diandaikan dalam konsep. Dia-lah yang maha tak terkatakan. Dia-lah yang jauh sekaligus dekat, asing sekaligus akrab. Dia-lah yang ingin disembah seolah-olah kita melihat-Nya. Atau, jika kita tak mampu, Dia-lah yang disembah oleh kita yang senantiasa yakin bahwa Dia melihat kita, di mana saja, dan kapan pun itu.

## Menjadi Tekstualis Tanpa Linguistik?

**ORANG** atau kelompok yang mengaku tekstualis tetapi tidak mengakui adanya suatu unsur yang tidak terpisahkan dari teks, ambillah contoh majas atau kiasan, adalah contoh tekstualis yang buruk, jika enggan mengatakannya 'mustahil'. Secara umum kita harus mengatakan bahwa teks adalah bagian dari bahasa. Bahasa sendiri, secara umum, setidaknya menurut Walter J. Ong dalam *Orality and Literacy*, terbagi menjadi dua: (i) bahasa lisan, dan (ii) bahasa tulisan. Secara genealogis, bahasa lisan lebih dulu lahir daripada bahasa tulisan. Bahasa tulisan adalah bentuk kodeisasi atas bahasa lisan—struktur bunyi yang menunjukkan kepada suatu makna. Seorang tekstualis semestinya memahami bahwa kedua jenis bahasa ini tak mampu dilepaskan, dan perantara keduanya, dalam disiplin semiologi, adalah makna, atau

tinanda. Apa yang terucap melalui citra akustik bahasa lisan dan apa yang terkodekan melalui abjad tulisan bertemu di satu konjungsi bernama: makna.

Kita akan berbicara keanehan tekstualis yang mengabaikan satu unsur penting dalam linguistik, yakni majas. Seperti yang kita ketahui bersama, studi tentang bahasa telah berumur lama sekali dan tidak hanya terbatas pada suatu bangsa, misalnya Arab. Di Yunani kuno, studi ini sudah ada lewat para filsuf, sebut saja Platon dan Aristoteles. Mereka telah mempelajari bahasa sebagai bagian tak terpisahkan dari kehidupan manusia. Semantik yang kita kenal sekarang berasal dari bahasa Yunani *semion* yang artinya tanda. Jadi, secara etimologis, semantik berurusan dengan tanda yang merupakan unsur terpenting dari bahasa. Ilmu bahasa kemudian berkembang melalui tangan orang Arab. Setelah melalui periode pewahyuan ilahi, studi tentang bahasa mulai berkembang pesat. Ilmu kebahasaan kemudian lahir: morfologi, sintaksis, ilmu nada dalam syair, dan tentu juga *balaghah* (retorika Arab). Majas masuk ke dalam ilmu balaghah bagian kedua, yaitu bagian ilmu *bayan*. Dalam ilmu balaghah, terdapat sub-disiplin ilmu yang biasanya dibagi menjadi tiga: (i) ilmu *ma'ani* yang berurusan dengan ketepatan berwicara tergantung konteks (baik objek, waktu, maupun tempat), (ii) ilmu *bayan* yang berurusan dengan makna lain dariapa yang tertuang/terulis, dan (iii) ilmu *badi'* yang berurusan dengan keindahan berwicara. Salah satu inspirasi ketiga ilmu ini adalah kalam ilahi berupa al-Quran. Berhadapan dengan teks suci yang maha-indah tersebut, para ahli bahasa terpukau betapa tidak biasanya keindahan al-Quran. Mereka mempelajari keindahan al-Quran dan mengakui keindahannya bukan lantaran ideologi: bahwa mereka orang Islam, atau

lebih-lebih bahwa mereka memeluk akidah A atau B. Bahasa melintasi perbedaan ideologis dan menembus batas-batasnya.

Para ahli bahasa yang ulung tersebut mengakui adanya majas dalam al-Quran. Bahkan majas merupakan unsur penting dari keindahan kitab suci tersebut. Tanpa majas, dalam tinjauan eksplanasi, niscaya suatu wicara akan kering, atau jika itu berhubungan dengan interpretasi, niscaya pemaknaannya akan kaku. Majas adalah cara melukiskan suatu hal dengan menyamakannya dengan yang lain. Kapan suatu wicara dianggap majas? Ketika ada sebab atau *qarinah*. Budi adalah singa. Apa *qarinah*-nya? Saya menyebutnya 'logika' dan dari sinilah filsafat bahasa harus terlibat. Budi adalah manusia, bukan singa. Apakah ketika orang mengatakan Budi adalah singa, ia mengatakan sesuatu yang sesungguhnya? Tentu tidak. Mereka hendak menyamakan keberanian Budi dengan keberanian singa. Di dalam al-Quran sendiri banyak sekali ayat yang masuk ke dalam contoh majas. Salah satu contoh majas paling masyhur dalam al-Quran adalah ayat yang berbunyi: "Bertanyalah kepada desa." Apakah ayat ini menyuruh untuk bertanya kepada desa sebagaimana tersurat? Tentu tidak. Apa yang menjadikannya tidak? Logika. Apakah mungkin orang bertanya kepada desa atau kota atau tempat? Tentu bertanya kepada penduduk di desa atau kota atau tempat tersebut.

Problem utama kaum tekstualis yang menolak majas dalam al-Quran adalah lantaran mereka melibatkan latar belakang ideologis. Bagi mereka, jika seorang mengakui adanya makna majas dalam al-Quran, maka konsekuensinya ada ayat yang boleh dimaknai selain yang teruang dalam teks. Dan jika ada makna selain yang ada dalam teks, maka dimungkinkan adanya

takwil. Saya mengatakan hal ini problem lantaran ilmu bahasa adalah disiplin ilmiah lintas ideologi. Kendati Zamakhsyari, misalnya, memiliki kecendrungan Muktazilah dalam tafsirnya *Al-Kasyaf*, hal itu tidak menghalangi keabsahan diskusi linguistiknya dalam tafsir tersebut, dan ia tidak melibatkan ideologinya ketika membahas keindahan bahasa al-Quran.

Kaum tekstualis (*nashsiyun*) belakangan ini cenderung dimaknai secara konotatif, bahwa mereka adalah golongan tertentu dari suatu ideologi dalam akidah. Padahal jika kita merunutnya secara geneologis, tekstualis adalah orang yang persinggungannya dengan unsur bahasawi begitu lekat. Lagi-lagi karena teks adalah bagian dari bahasa dan bahasa memiliki gelanggang ilmunya sendiri yang bebas dari unsur ideologi.

Mari kita melihat dengan lebih seksama kaitan antara majas dengan takwil. Pertama-tama kita harus tahu perbedaannya. Pertama, majas dinaungi oleh ilmu linguistik, sedangkan takwil dinaungi oleh ilmu tafsir. Kedua, majas dalam naungan ilmu bahasa adalah bebas nilai, sementara takwil dalam naungan ilmu tafsir adalah sarat nilai atau kepentingan. Seorang ahli bahasa tidak peduli dari mana asal teks yang menjadi contoh suatu majas, tidak peduli kesakralan dan keprofanannya. Sedangkan seorang ahli tafsir senantiasa dalam ketegangan antara (i) mengakui adanya takwil atau tidak, dan (ii) domain mana yang mesti ditakwilkan dan mana yang tidak.

Setelah kita memahami perbedannya, mari kita simak persamaannya. Majas dan takwil, dalam hemat saya, bertemu di sini: logika. Suatu wicara dianggap majas ketika logika tidak dapat menerima proposisinya. Lihat lagi

contoh Budi adalah singa di atas. Begitu juga, suatu wicara ditakwilkan ketika logika menolak proposisinya. Contohnya adalah 'tangan' bagi Allah. Pertanyaannya, apakah menerima majas dengan demikian menerima takwil? Tentu tidak. Dari sinilah saya harus memasukkan pendapat saya. Logika yang dipakai untuk menilai wicara majasi adalah logika yang dibangun berdasarkan realitas indrawi. Logikawan telah mengklasifikan genus-genus dan melalui pohon Porphyry mereka tahu bahwa manusia-Budi, misalnya, berbeda dari gajah. Sedangkan logika yang dipakai dalam wicara takwili adalah logika metafisis, yaitu logika yang tidak bisa dirujuk ke kenyataan riil. Bagaimana pun, Tuhan berada di luar genus apapun. Dia berada di luar ranah indrawi. Menakwilkan 'tangan' bagi Tuhan sebagai kekuasaan, dengan demikian, mengalir melalui logika penyucian atau *tanzih* yang menelusup ke rahim metafisika ketuhanan atau akidah. Kendati majas dan takwil disatukan oleh logika, toh keduanya berbeda surah dan justifikasinya.

Jika menerima majas berbeda dari menerima takwil, lantas bedanya apa? Majas adalah mode eksplanasi dalam bahasa. Ia merupakan teknik (i) mem-*baligh*-kan (menyampaikan bahasa secara menujam) wicara dan sekaligus (ii) teknik menyembunyikan sekaligus memperbanyak makna. Berbeda dari majas yang cenderung eksplanatif, takwil adalah interpretasi. Yang pertama berhubungan dengan kemampuan memproduksi teks dan yang kedua berhubungan dengan kemampuan memahami teks. Yang pertama berkaitan dengan proses mencipta dan yang kedua berkaitan dengan proses mencitra.

Dalam *Fashl al-Maqal* Ibn Rusyd mengakui bahwa takwil ada kaitannya dengan majas. Tetapi kaitan ini adalah kaitan antara pembuat dan penafsir. Al-

Quran memang kalam ilahi, tetapi ia tidak terlepas dari dunia profan. Tanpa sisi keprofanan al-Quran, yaitu sisi kaidah bahasawi, mustahil al-Quran bisa dipahami. Ibn Rusyd sendiri memaknai takwil sebagai "mengeluarkan makna kata dari makna hakiki ke makna majasi." Betul, kita sedang tidak terbalik membacanya. Bukan mengeluarkan kata dari makna majasi ke makna hakiki, lantaran bagi Ibn Rusyd makna hakiki adalah makna yang indrawi, yakni makna yang pertama kali hadir ketika mendengar atau membaca teks, sedangkan makna majasi adalah makna yang hadir belakangan melalui perantara akal sesuai dengan kebiasaan penutur bahasa—jika itu al-Quran maka sesuai dengan kebiasaan penutur Arab.

Ibn Rusyd adalah contoh paling menawan seorang tekstualis (dalam arti yang lebih rigid: mengakui otoritas kebiasaan penutur Arab) yang masih menggunakan akal sehatnya (dalam arti yang juga rigid: mengakui otoritas akal sehat dalam sinaran teks dan argumen demonstratif).

## Belajar Menjadi Manusia dari Ibn Sina

**SAYA** tertegun dan hampir meneteskan airmata selepas membaca risalah kecil yang ditulis oleh Ibn Sina berjudul *al-Firdaus fi Mahiyah al-Insan* (Tentang Manusia). Saya menyesal kenapa baru sekarang membaca risalah seindah itu dan sekaligus saya bersyukur lantaran sebelum ajal menjemput saya diberi anugerah dapat membacanya.

Saya tak menangkap kesan lain ketika membaca risalah 'Tentang Manusia' itu kecuali: kita harus belajar menjadi manusia dari kesadaran penuh bahwa kita, sang makhluk sekaligus hamba, berbeda dari Tuhan. Itulah hakikat yang selalu diulang dalam akidah Ahlussunnah, bahwa Tuhan memiliki sifat yang berbunyi: *mukholafah li al-hawadits* (berbeda dari makhluk). Jadi, ajaran

mengenai hakikat manusia yang pertama kali harus kita pegang adalah bahwa kita berbeda dengan Tuhan.

Risalah Ibn Sina di atas, dilihat dari judulnya, semestinya berfokus pada persoalan manusia semata. Namun, Ibn Sina mengawalinya dari teori mengenai diferensitas antara *mahiyah* (kuiditas) dan *huwiyyah* (identitas). Tiap-tiap wujud memiliki identitas dan kuiditas. Identitas tidak termasuk bagian dari kuiditas sesuatu, karena jika demikian, maka ketika kita membayangkan kuiditas sesuatu, niscaya identitas akan ikut serta. Nyatanya tidak begitu adanya. Kuiditas bisa berdiri sendiri dan ia dapat terbayangkan terlepas dari identitas.

Yang dibicarakan oleh Ibn Sina adalah kuiditas manusia, bukan identitas. Bagi Ibn Sina, mengatakan soal identitas manusia sangatlah mudah. "Analogi identitas dari manusia itu seperti analogi kejasmaniahan dan kehewanan." Artinya, tiap hewan pasti memiliki jasmani tetapi tidak tiap jasmani berupa hewan. Lalu, bagaimana Ibn Sina mendefinisikan kuiditas atau hakikat manusia? Sebelum menjawab pertanyaan ini, Ibn Sina mewanti-wanti kita agar tidak tergiur untuk mengetahui kebenaran dari atau melalui sesuatu yang batil (tidak benar). Ibn Sina berkata: "Ketahuilah kebenaran sedari mula, maka kamu akan mengetahui apa itu kebenaran dan kamu akan mengetahui apa yang tidak benar." Karena ketika kita lebih dahulu mengetahui kebatilan belum tentu kita mengetahui mana yang benar.

Hakikat manusia tidaklah dicari Ibn Sina melalui identitas. Identitas membutuhkan perangkat yang tidak tetap, yakni perangkat yang suatu saat

bisa hilang. Ilmu logika mendefinisikan manusia sebagai 'hewan yang berpikir'. Definisi ini dicapai dengan mengandaikan adanya genus dan pembeda, yang juga mengandaikan Lima Kata Universal sebagaimana digagas oleh Aristoteles dan disempurnakan oleh Porphyry lewat 'pohon'-nya. Artinya, keberpikiran manusia bersifat sementara. Kita mengetahui manusia melalui definisi ini hanya selama di dunia. Tak terbayang bagaimana jadinya definisi atau hakikat ini ketika nanti di akhirat. Maka dari itu, bagi Ibn Sina, hakikat manusia yang paling hakiki adalah: ia sama sekali berbeda dari Tuhan. Perbedaan ini dalam segala segi: segi kehambaan dan ketuhanan, segi pencipta dan ciptaan, segi keprofanan dan kesakralan, dan seterusnya.

Oleh sebab itu, dalam risalah tersebut Ibn Sina dengan panjang lebar membahas tentang Tuhan sebagai dzat yang sama sekali berbeda. Karena Dia berbeda, maka tak ada apapun, tidak juga kata, pun benda, yang dapat dipakai sebagai penggambaran akan hakikat diri-Nya. Yang paling mungkin dilakukan oleh kita untuk mengenal Tuhan adalah melalui analogi: Tuhan adalah cahaya langit dan bumi (QS. An-Nur: 125, dan lain-lain). Tuhan tidak bisa didefinisikan dan hanya dapat diketahui sifat-sifat-Nya.

Dengan sangat indah, Ibn Sina berkata:

> Dzat yang wujudnya niscaya dengan diri-Nya sendiri tidak memiliki genus maupun pembeda, maka Dia tidak bisa didefinisikan.
>
> Dzat yang niscata wujud-Nya tidak memiliki genus, pembeda, maupun spesies, maka Dia tak punya pembanding.

> Dzat yang niscaya wujud-Nya tidak memiliki substrat maupun tempat, tidak pula punya sekutu dalam bertempat, maka Dia tak punya lawan.

Dan seterusnya ...

Dari uraian mengenai hakikat tentang Tuhan secara apofatik di atas, maka kita telah mengetahui kebenaran sekaligus tahu mana yang tidak benar. Yang benar adalah bahwa kita sama sekali tidak sebanding dengan Tuhan. Kita sama sekali berbeda dari Tuhan. Yang keliru adalah bahwa jika kita sadar mengenai ketidak-samaan kita dengan Tuhan, dari contoh kecil di mana Tuhan maha kuasa dan kita maha daif, kemudian kita merasa diri kita wujud dan berdiri solid tanpa adanya Dzat Tuhan, maka itulah kekeliruan yang nyata. Hakikat manusia yang selama ini tergerus oleh sesuatu yang fana melalui filsafat pagan maupun sains yang sekuler adalah bahwa kita berbeda dari Tuhan: kita hamba dan Dia Tuan, kita ciptaan dan Dia Pencipta, kita bergantung dan Dia maha Tidak Butuh, dan seterusnya.

Apabila hakikat ini ditarik secara langsung menuju persoalan moral dan etika, maka alangkah lucunya tatkala manusia membanggakan dirinya di atas muka bumi dan di bawah kolong langit. Sewaktu-waktu bumi bisa memuntahkan isinya dan melenyapkan manusia yang ada di atasnya dan kapan saja langit bisa runtuh dan memusnahkan manusia yang ada di bawahnya. Dan jika kesadaran atas kedaifan manusia vis-a-vis kekuasaan Tuhan ini luntur, maka manusia akan berjalan di muka bumi seraya belaku sombong, bertindak angkuh, merasa sanggup mengendalikan segalanya dan

merasa dapat menguasai semuanya, termasuk berbuat tidak adil kepada sesama.

Hakikat manusia sebagaimana yang diungkap oleh Ibn Sina (dan tentu saja oleh al-Quran itu sendiri) mestinya menjadi pegangan di zaman kita, masa di mana manusia didefinisikan berdasarkan ras, suku, kebangsaan, golongan, pekerjaan, pilihan politik, dan lain sebagainya.

Saya akan sangat gembira memungkasi tulisan yang cukup menggebu-gebu ini dengan mengutip kalimat Ibn Sina sendiri mengenai hakikat kebenaran:

> Konon kebenaran disandarkan kepada perkataan yang sesuai dengan sesuatu yang dikabarkan, konon kebenaran disandarkan kepada kenyataan yang sesuai dengan perkataan, konon kebenaran disandarkan kepada eksistensi yang mewujud, konon kebenaran disandarkan kepada sesuatu yang tak bisa disalahkan. Kebenaran pertama diucapkan dari perspektif isi kabar (kenyataan) sedangkan kebenaran yang kedua diucapkan dari perspektif wujud. Namun ketika kita berkata bahwa Dia itu Sang Maha Kebanaran, maka itu lantaran bahwa Dia adalah dzat yang nisaya, yang tak tercampuri kebatilan apapun. Berdasar Dia-lah keniscayaan eksistensi tiap sesuatu yang batil: 'Ingatlah, segala sesuatu selain Allah itu batil'.

Ketika kita, sang manusia ini, menyadari kebatilan kita dengan mengetahui hakikat diri kita, kita akan menyadari betapa berbedanya kita dengan Tuhan, Sang Kebanaran itu sendiri. Itulah hakikat kita, itulah hakikat manusia...

# FILSAFAT

## Logika Teror

**DARI** lima penjagaan primer—yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—mana yang memiliki eksistensi rill? Atau lebih khusus: dari kelima hal itu, mana yang merupakan manusia itu sendiri? Pertanyaan ini harus diajukan sehubungan dengan ontologi teror yang bakal membantu kita untuk menentukan logika teror. Pertanyaan pertama dapat dijawab dengan mengandaikan suatu keadaan darurat, suatu keadaan yang berada diambang hidup dan mati. Maka, ketika pertanyaan itu dilontarkan berdasarkan asumsi keadaan darurat, jawabannya tidak lain: jiwa, atau kehidupan itu sendiri. Agama adalah komunitas terbayang, ia tidak memiliki entitas riil. Akal, keturunan, dan harta adalah bagian dari manusia yang strata keterjagaannya bisa berubah tergantung situasi. Namun jiwa adalah penopang. Jiwa adalah

kehidupan itu sendiri yang memungkinkan adanya agama, akal, keturunan, dan harta. Tanpa jiwa, bagaimana mungkin keempatnya bisa dijaga?

Pertanyaan kedua sebenarnya sudah terjawab melalui pertanyaan pertama, hanya saja saya ingin menambahkan satu hal: manusia adalah individu. Keadaannya tidak tergantikan oleh siapa pun dan bahkan sosial tidak dapat meleburnya menjadi tiada. Sosial berisi semua manusia, kata sebagian pakar ilmu sosial, kecuali individu manusia itu sendiri. Manusia sebagai makhluk sosial adalah 'konsep terbayang' yang mengandaikan idealitas tertentu: sistem, standar, nilai, norma, dan seterusnya. Jadi, manusia adalah kehidupannya. Tanpa kehidupannya, ia bukan manusia. Kehidupan manusia ditopang oleh jiwa. Rusaknya jiwa, yakni ruh, berarti berhentinya kehidupan manusia.

Setelah mukadimah di atas, kita akan masuk ke ontologi teror.

Apa saja yang ada di dalam teror? Ini adalah pertanyaan ontologis. Pertanyaan metafisisnya: apa itu teror? Atau apa itu kesejatian teror? Jika kita bertanya secara ontologis, maka kita mengandaikan adanya semacam 'rukun' teror. Apa saja? Jawabannya: (i) orang yang melakukan teror, (ii) sarana melakukan teror, dan (iii) objek atau sasaran teror. Ketiga rukun ini pasti dan harus ada dalam teror. Suatu teror pasti ada pelakunya, atau aktornya. Pelaku di sini bisa siapa saja, dan kadangkala menyentuh: apa saja. Alam semesta bisa menjadi teror bagi manusia. Macan yang berkeliaran di kampung-kampung bisa menjadi teror bagi penduduk kampung tersebut. Sarana teror bisa berbentuk apa saja. Sarana adalah alat, dan segala hal dapat dijadikan alat

untuk teror. Kata kuncinya adalah 'ancaman'. Segala sesuatu dapat dijadikan ancaman, tergantung 'ketakutan objek'. Kata-kata atau intimidasi juga bisa menjadi teror. Pun 'pengungkapan' sejarah, bisa menjadi teror bagi orang yang tidak nyaman dengan kebenaran sejarah. Apapun bisa menjadi sarana teror. Sedangkan objek teror adalah sasaran bagi subjek teror yang menggunakan sarana teror. Objek ini tidak bisa lain kecuali makhluk hidup, dan jika lebih rinci: makhluk hidup berakal. Benda mati tak mungkin merasakan ancaman dari pihak luar. Benda mati adalah "Ada-untuk-dirinya" sendiri, kata Sartre, yang artinya: ia selalu dikondisikan orang Liyan dan tidak punya pilihan untuk mengaktualkan dirinya sendiri, dan dengan demikian tak ada satu pun yang bisa mengancam eksistensinya karena ia tidak bisa merasakan eksistensinya.

Itulah basis ontologis teror. Bagaimana dengan basis metafisisnya? Sudah disinggung di atas bahwa pertanyaan metafisis soal teror adalah mempertanyakan kesejatian eksistensi teror. Menjawab hal ini, saya berkata: kehidupan adalah inti dari teror. Teror tidak berurusan dengan objek mati. Dalam strata makhluk, benda mati adalah makhluk terendah. Ia tidak punya kehendak untuk mengaktual. Eksistensinya selalu dikondisikan oleh sesuatu di luar dirinya. Maka tak ada teror apa pun yang dapat mengancamnya. Strata setelahnya adalah makhluk hidup tidak berakal. Kita menyebutnya binatang. Dalam bahasa manusia, binatang bisa menerima ancaman dan bisa mengancam. Di sini berarti kita berbicara rantai makanan. Binatang satu memangsa binatang lain. Satu sama lain saling mengancam, hingga sampai kepada tingkat tertinggi dan tingkat terendah rantai makanan. Tingkat tertingginya adalah hewan yang tidak menjadi makanan bagi hewan lain,

sementara tingkat terendah adalah hewan yang memakan tumbuhan. Binatang yang berada di puncak rantai makanan tidak lepas dari ancaman. Kadang objek makanannya dapat melawan dan mengancam kelangsungan hidupnya. Pun di strata selanjutnya ada makhluk berakal. Ialah manusia yang menjadi ancaman bagi seluruh makhluk hidup tak berakal.

Manusia adalah mahluk hidup dengan tingkat otomatisasi paling rendah. Ketika manusia lahir, ia tidak langsung terarahkan kepada objek makanannya. Untuk bertahan hidup, ia masih membutuhkan manusia dewasa. Hewan lain lahir dengan sejenis pengetahuan secara otomatis. Kita menyebutnya dengan 'instisng'. Bayi kambing otomatis akan tahu bahwa makananya bukanlah daging melainkan rerumputan. Begitu juga bayi singa atau srigala. Tersebab manusia adalah makhluk hidup dengan tingkat otomatisasi terendah, ia harus belajar. Dan karena ia harus belajar, ia diberkati dengan akal. Dari akal inilah ia bisa membedakan mana yang merupakan objek makanannya dan mana yang tidak. Artinya, manusia punya pilihan yang didasarkan pada akal budinya. Pilihan adalah inti dari moralitas. Dan moralitas adalah timbangan baik dan buruk. Adanya kebaikan dan keburukan dikondisikan oleh pilihan akal budi manusia. Amat banyak teori moral yang bertebaran, tetapi satu hal yang agaknya menyatukan semuanya: kehidupan adalah tonggak dari moralitas. Kita mampu menimbang kebaikan sejauh yang mendukung kelangsungan hidup, dan begitu juga sebaliknya.

Dari sinilah kita mendapati konsep teror berhubungan dengan moralitas. Kehidupan adalah nilai tertinggi dari moralitas. Segala sesuatu yang mengancam kehidupan adalah teror. Tentu tidak hanya soal ancaman 'hidup'

dan 'mati'. Ancaman kehidupan juga mencakup ancaman terhadap kenyamanan, keamanan, dan ketentraman. Ketiga unsur inilah yang mancakup empat penjagaan primer setelah jiwa. Jiwa adalah kehidupan itu sendiri. Urusannya adalah hidup dan mati. Sementara yang lainnya adalah soal kenyamanan, keamanan, dan ketentraman. Lima penjagaan primer adalah parameter teror. Dan jiwa berada di puncak parameter tersebut.

Nah, setelah kita tahu ontologi dan metafisika teror, kita akan menyitir soal logika teror. Logika ini berkisar pada kesalahan dalam menerapkan strata penjagaan primer. Dalam kondisi apa pun, penghilangan jiwa adalah puncak dari kesalahan itu. Para pakar *Maqashid asy-Syari'ah* berdebat soal strata lima penjagaan primer. Ada yang meletakkan agama di awal dan ada yang meletakkan jiwa. Saya setuju dengan pakar yang meletakkan jiwa di awal. Salah satu pakar itu adalah Syekh Ali Gomaa. Kenapa jiwa? Karena ia adalah inti dari semua penjagaan yang lain. Agama tidak akan ada tanpa jiwa, yaitu tanpa kehidupan. Dalam kondisi yang sangat mendesak di antara hidup dan mati, seseorang harus mengorbankan larangan agama agar jiwanya selamat. Dalam Fikih, memakan bangkai hukumnya haram. Tetapi jika ada orang yang kelaparan sampai hampit mati dan tidak menemukan makanan selain bangkai, maka ia *wajib* memakan bangkai tersebut untuk menyelamatkan hidupnya. Pun kisah tawaran Jibril untuk memusnahkan penduduk Thaif dengan menghempaskan gunung, ditolak oleh Nabi Muhammad. Tentu pertimbangan Nabi adalah soal kehidupan. Iman atau agama adalah proses. Tak ada proses tanpa kehidupan. Membiarkan penduduk Thaif hidup adalah

membiarkan mereka belajar agama. Mereka berproses dan akhirnya mereka, atau keturunan mereka, mendapatkan hidayah keimananan.

Logika berurusan dengan timbangan akal. Timbangan ini, pada praktiknya, berurusan dengan pertimbangan. Keadilan adalah kata kuncinya. Timbangan kebenaran logika adalah keadilan dalam meletakkan prinsip dan hukum logis pada tempatnya. Sedikit saja prinsip atau hukum itu melenceng, maka logika akan melenceng, atau keadilan logis tidak bisa ditegakkan. Dalam kehidupan praktis, logika adalah soal pertimbangan logis. Kita tidak bisa secara spontan menerapkan timbangan logika ke kehidupan praktis. Maka, pertimbangan logis adalah jalan tempuhnya. Pertimbangan logis paling bisa diterima semua manusia adalah petimbangan penjagaan primer. Di masa modern, lima penjagaan itu dinamakan 'hak asasi'. Segala hal yang dapat mengancam hak asasi adalah teror, dan dengan demikian tak ada teror yang dapat dikatakan adil. Orang tidak boleh serampangan dalam beragama. Keadilan harus ditegakkan di tingkat individu yang memeluk agama. Tanpa keadilan ini ia akan fanatik dan mengabaikan pertimbangan logis. Pun orang tidak boleh serampangan dalam bernegara. Tak ada harga mati bagi negara. Harga mati adalah kehidupan itu sendiri. Kekuasaan negara nyatanya bisa melegalkan penghilangan jiwa. Negara tak mungkin ada tanpa jiwa, tanpa kehidupan. Negara hanyalah komunitas terbayang. Ia ada karena dibayangkan ada oleh sekumpulan orang. Kehidupan adalah subjek dan objek riil. Tak ada kehidupan tanpa individu. Dengan demikian, yang paling rill adalah kehidupan individu. Individu inilah yang dapat merasakan afeksi, cinta, kasih, kemarahan, dan teror. Ancaman bagi negara tidak lebih penting

ketimbang ancaman bagi individu yang ada di dalamnya. Pun ancaman bagi penjagaan primer selain jiwa.

Berpikir logis yang merupakan keadilan pikiran adalah kunci utama. Bertindak adil yang merupakan logika perimbangan adalah kunci selanjutnya. Tanpa kedua kunci itu, apa artinya hidup, apa artinya beragama, dan apa artinya bernegara?

## Masih Relevankah Logika Aristoteles?

**SISTEM** logika yang tertata penuh baru dirumuskan oleh Aristoteles. Sebelum itu, benih-benih sistem logika sudah ada, melalui beberapa prinsip yang acak, yang dikenalkan oleh beberapa filsuf sebelum Aristoteles, semisal prinsip identitas yang sudah digunakan oleh Sokrates. Bahkan pemikiran logis yang merupakan prinsip dasar bagi akal, secara potensial dan aktual sudah ada dalam diri tiap manusia, seprimitif apapun mereka. Artinya, pemikiran logis sudah ada sebelum Aristoteles melahirkan sistem logika. Pemikiran logis merupakan bawaan manusia (secara potensial), sedangkan sistem logika adalah pendisiplinan pemikiran logis ke dalam kaidah-kaidah logika.

Peradaban Yunani berada di antara dua tradisi kenabian, yakni Nabi Musa dan Nabi Isa, dan kira-kira delapan abad kemudian, diutuslah Nabi Muhammad di semenanjung Arab. Orang-orang Yunani tersebut dapat mencapai puncak peradaban di saat umat yang lain di negeri lain diperintah untuk beriman kepada Tuhan melalui ajaran tauhid. Tentu para Nabi itu datang tidak hanya dengan doktrin dan dogma. Agama—sebagai bagian dari kehidupan manusia—harus pula memuat unsur yang masuk akal bagi manusia. Oleh sebab itu, tradisi tiga agama Abrahamik, yakni Yahudi, Nasrani, dan Islam, amat mudah menyesuaikan diri dengan salah satu unsur dari peradaban Yunani, yang dalam hal ini adalah Logika Aristoteles (dan tentunya beberapa varian logika lain, seperti logika dialektik dan Stoik).

Mengerucut ke dalam tradisi keilmuan dunia Islam, logika Aristoteles masuk melalui kerja penerjemahan besar-besaran yang sudah dimulai dari masa dinasti Umayah hingga memuncak ke dinasti Abbasiyah di masa Khalifah Ar-Rasyid, Al-Makmun, dan Al-Mutawakkil. Turut pula diterjemahkan adalah logika Aristoteles yang seolah menemukan momentum bagi ketersohorannya. Kenapa? Pada waktu itu, perdebatan teologis mencapai titik kulminasi. Banyak sekali aliran yang muncul. Puncaknya adalah aliran Muktazilah yang dalam beberapa generasi Khalifah menjadi aliran resmi pemerintahan. Logika Aristoteles digunakan untuk dasar penalaran teologis pada masa ini. Terjadilah perselisihan sengit antara Muktazilah (dan Khalifah pendukungnya) dengan kelompok ahli Hadis, sebut saja Ahmad Ibn Hambal yang sampai dipenjara lantaran menolak kemakhlukan al-Quran.

Termasuk bagian dari Muktazilah pada waktu itu adalah seorang bernama Abul Hasan al-Asy'ari, murid dari Al-Juba'i (pembesar Muktazilah). Tidak puas dengan kecenderungan rasio yang ekstrem, al-Asy'ari keluar dari Muktazilah dan berijtihad sendiri sehingga mendirikan mazhab teologis: Asy'ariah atau Asya'irah. Lantaran lawan debatnya menggunakan logika (Aristoteles), Al-Asy'ari pun, dalam meng-*counter* mereka menggunakan senjata mereka juga. Namun, yang membedakan antara Asy'ariah dan Muktazilah adalah soal teks (al-Quran dan Hadis) yang menjadi sumber utama, kemudian disusul logika sebagai pisau bedah, dan linguistik sebagai penguat. Maka dari sini para pengkaji belakangan menyimpulkan bahwa dalam membangun akidahnya, umat Islam tidak bisa lepas dari logika Aristoteles.

Dalam memandang kenyataan di atas, para pengkaji hari ini terbagi menjadi dua: (i) mereka yang menganggap logika Aristoteles sebagai satu-satunya sistem logika yang dapat membicarakan perihal masalah teologis, dan (ii) mereka yang anti terhadap logika Aristoteles karena dalam sistemnya sudah selalu terkandung pengandaian-pengaindaian metafisis yang khas kaum pagan. Sebenarnya ada juga posisi yang ketiga, yaitu mereka yang menerima logika Aristoteles, namun tidak dengan metafisikanya. Kalangan yang kedua bisa kita bagi menjadi dua: (i) mereka para Taymiyyun yang menganggap bahwa logika Aristoteles tidak relevan untuk akidah Islam, dan (ii) mereka para saintis-matematikawan yang menganggap bahwa logika Aristoteles sudah usang karena banyaknya varian logika kontemporer yang lebih bisa memadai. Alhasil, aliran ilmu kalam yang masih bertahan sampai sekarang dan mempertahankan sistem penalaran Aristotelian menghadapi

kritikan dan ancaman yang luar biasa. Maka, perlulah kita mempertanyakan kembali soal relevansi logika Aristotelian dengan akidah Islam.

Untuk menjawab pertanyaan relevansi di atas, perlulah kita mengkategorikan logika Aristoteles di antara logika-logika lain yang lebih mutakhir. Maka, untuk mempersingkat pembahasan, saya gurat beberapa kesimpulan berikut ini:

Pertama, logika Aristotelian adalah logika formal. Artinya, logika ini berkutat pada kebenaran proposisi dan silogisme. Sebuah penyimpulan dapat dibenarkan jika premis-premisnya sudah sesuai. Kesesuaian premis-premis diuji berdasarkan korespondensinya dalam kenyataan. Jika premisnya benar, maka kesimpulannya pasti benar. Pastinya kebenaran kesimpulan diambil dari bentuk premisnya. Oleh karenanya, logika ini dinamai dengan logika formal, lantaran mementingkan bentuk (*form*).

Kedua, logika Aristotelian hanya mampu membicarakan sesuatu yang ada. Belakangan, masalah ini dinamakan dengan "kandungan keberadaan" (*existential import*). Artinya, logika ini hanya berkutat pada subjek dalam proposisi yang keberadaannya disyaratkan. Proposisi seminimal-minimalnya mengandung subjek dan predikat. Subjek dalam sistem logika dan metafisika Aristoteles adalah eksistensi, baik benda maupun orang, atau yang biasa disebut sebagai substansi. Sementara itu predikat adalah aksidensi yang berjumlah sembilan, meliputi kuantitas, kualitas, relasi dan seterusnya. Kita ambil satu contoh: "Budi adalah orang gemuk." Proposisi ini mengambil subjek/substansi berupa orang dan predikat/aksiden berupa kualitas.

Ketiga, logika Aristoteles lebih mementingkan penalaran deduktif daripada induktif. Penalaran deduktif adalah penalaran dari yang umum ke khusus. Penalaran ini lebih meyakinkan daripada penalaran induktif, yakni dari yang khusus ke umum, lantaran kekhususan (spesimen) amat susah diteliti satu persatu sehingga menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan.

Keempat, logika Aristoteles, dibanding perkembangan logika kontemporer, adalah logika khusus. Artinya, ia tidak mengenal simbolisme dan matematisme. Logika umum proposisinya harus mampu menjadi benar dalam dirinya sendiri tanpa mengandaikan rujukan dalam realitas. Pun logika ini belum mengenal logika probabilitas atau logika modal, yakni sistem logika yang memungkinkan untuk berpikir mengenai sesuatu yang mungkin ada, mustahil ada, tak ada, belum ada, dan seterusnya.

Itulah kesimpulan dari cakupan logika yang berhasil saya himpun. Kini, logika Aristoteles mendapatkan banyak saingan. Jika dulu logika ini dianggap menjadi satu-satu sistem logika yang utuh, di zaman kita, amat banyak logika yang muncul, sampai-sampai timbullah apa yang dinamakan sebagai "krisis fondasional dalam logika". Krisis di sini bermakna bahwa: adakah suatu logika universal yang dapat menaungi banyaknya sistem logika? Karena sistem logika sekarang ini tidak tunggal, maka akidah umat Islam yang dulu dibangun oleh para Ahli Kalam dari logika Aristoteles menemui tantangan.

Ali Syami An-Nasyar dalam bukunya *Manahij al-Bahts 'Inda Mufakir al-Islam* menyatakan bahwa sikap umat Islam terhadap logika Aristoteles tidaklah *taslim* (menerima) secara penuh. Sampai pada abad kelima Hijriyah,

akidah umat Islam tidak hanya menggunakan logika Aristoteles. Beberapa kaidah khas Islam bahkan dipakai, seperti *Qiyas al-Ghaib 'ala asy-Syahid* dan *As-Sabr wa at-Taqsim*. Artinya, sikap umat Islam adalah sikap yang tebang pilih, menerima apa yang sekiranya benar dan cocok bagi mereka. Setelah abad kelima, sikap umat Islam lebih selektif lagi. Beberapa intelektual secara terang-terangan mengkritik logika Aristoteles, sebut saja Suhrawardi al-Maqtul dengan Logika *Isyaqi*-nya dan Ibn Taymiyah dengan *Qiyas Aula*-nya. Dengan begitu, pengkaji hari ini yang menggeneralisir bahwa akidah Islam yang dibangun oleh Ahli Kalam dibangun sepenuhnya oleh logika Aristoteles jelas keliru. Hal ini ditegaskan secara lebih detail oleh Syekh Ramadhan al-Buthi dalam *Kubra al-Yaqiniyyat* dalam kaidah yang berbunyi: "Apabila seseorang menukil, maka nukillah teks yang sahih, dan apabila seseorang mengklaim, maka buktikanlah!" Kemudian Al-Buthi menjelaskan pembuktian menurut ulama Islam yang tak perlu saya singgung di sini.

Lain daripada itu, kita harus mengakui bahwa akidah Islam di tangan Ilmu Kalam memakai beberapa sistem logika Aristoteles. Dalam hal ini, saya ingin memisahkan mana sistem logika Aristoteles yang bisa diperdebatkan dan mana yang tak mungkin diperdebatkan.

Pertama, logika Aristoteles dibagi menjadi dua: definisi dan silogisme. Kedua hal ini masih mungkin diperdebatkan. Ibn Taymiyah bahkan mengkritik pendefinisian ala Aristoteles dan menawarkan kaidah lain. Soal premis minor dalam logika Aristoteles bahkan menurut Ibn Taymiyah tidaklah penting, karena berisi sesuatu yang menjadi bagian dari premis mayornya. Jika kita menyimpulkan bahwa Sokrates mati lantaran premis mayor mengatakan

bahwa semua manusia pasti mati, maka kesimpulan sudah didapat bahkan tanpa menyertakan premis minor. Pun dalam pembuktian Ahli Kalam soal 'kebaruan alam semesta' (*huduts al-'alam*) yang disusun dalam silogisme dapat kita perdebatkan lebih lanjut. Misal, bagaimana penyimpulan dalam premis minor didapat sementara ada celah argumentasi yang diambil dari premis mayornya. Apakah tiap perubahan mewajibkan 'kebaruan'? Jika alam semesta baru (*hadits*) karena berubah, dari manakah klaim perubahan ini dibuktikan? Masalah definisi dan silogisme masih bisa diperdebatkan dan dibandingkan atau diuji dengan logika lain yang lebih mutakhir.

Kedua, agar suatu sistem logika terjamin kebenarannya, ia membutuhkan metalogika. Jika sistem logika berisi kaidah berpikir sehingga pemikirannya benar, maka metalogika mengurusi apa jaminan suatu sistem logika bisa menjadi benar. Maka logika Aristoteles dalam hal ini memuat metalogika. Apa itu? Jawabannya adalah aksioma atau postulat tentang "Tiga Hukum Pemikiran," mencakup:

(i) Asas identitas (X adalah X),

(ii) Asas kontradiksi (X tidak mungkin X sekaligus non-X),

(iii) Asas penyisihan jalan tengah (Tidak ada sesuatupun di antara X dan non-X).

Mengomentari tiga hukum di atas, Martin Suryajaya dalam *Principia Logica* berkata:

> Dalam kepustakaan, ketiga hukum itu dikenal sebagai "hukum pemikiran" (*law of thought*) yang disyaratkan oleh setiap penalaran logis. Dikatakan bahwa ketiganya tidak bisa dibantah sebab setiap usaha membantahnya selalu mensyaratkan keberlakuan hukum itu sendiri. Saking berpengaruhnya ketiga hukum pemikiran ini, bahkan sistem logika klasik, yakni sistem logika paling dominan dalam logika modern, tetap bertumpu sepenuhnya pada ketiganya.

Ketiga hukum di atas adalah postulat bagi setiap pemikiran logis. Artinya, tiap logika tak bisa lepas dari ketiga hukum yang dicetuskan Aristoteles tersebut. Maka, sepenuhnya anti terhadap logika (dan otomatis juga metalogikanya) Aristoteles mengkhianati pemikiran logis itu sendiri, karena anti-logika-Aristoteles sendiri menjadi absah jika ada hukum identitas dan hukum non-kontradiksi yang dicetuskan Aristoteles itu sendiri. Di atas tiga hukum di atas jugalah akidah Islam dibangun.

Kita ambil contoh konten akidah yang dituturkan oleh al-Quran, yakni logika Nabi Ibrahim ketika berdebat dengan Namrud dan logika Nabi Musa ketika berdebat dengan Fir'aun.

KISAH NABI IBRAHIM (I) DAN NAMRUD (N)

N: Siapa Tuhanmu?

I: Tuhanku adalah Dzat yang Maha Menghidupkan Lagi Maha Mematikan.

N: Aku juga bisa mematikan (membunuh orang) dan menghidupkan (membiarkan orang hidup).

I: Tuhanku adalah Dzat yang mendatangkan matahari timur, maka datangkanlah ia dari barat.

**Ket.:**

Pertama, hukum non-kontradiksi berlaku dalam percakapan ini. Jika Tuhan adalah Dia yang menerbitkan matahari dari timur, maka siapa pun yang tidak bisa mendatangkannya dari barat (sebaliknya), berarti dia bukan Tuhan.

Kedua, sistem penalaran dalam percakapan di atas jika digamblangkan dalam silogisme berbunyi:

(Premis Mayor)

Setiap Dzat yang dapat menerbitkan matahari adalah Tuhan

(Premis Minor)

Tuhan Ibrahim adalah Dia yang berkuasa menerbitkan

(Kesimpulan)

Maka Tuhan Ibrahim adalah Tuhan yang sebenarnya

KISAH NABI MUSA (M) DAN FIR'AUN (F)

F: Siapa Tuhanmu?

M: Dialah Dzat yang menuhani langit dan bumi.

(Kemudian Firaun memanggil Haman [arsitek] untuk membangun Piramida agar bisa melihat Tuhannya Musa yang ada di langit)

F: Di bumi ini, yang saya tahu Tuhan itu hanya aku.

M: Tuhanku adalah Dzat yang menjadi Tuhan bagimu dan bagi para leluhurmu.

**Ket.:**

Pertama, hukum logika identitas terdapat dalam percakapan di atas. Firaun mengaku Tuhan, namun dia tahu bahwa dia punya identitas selayaknya manusia pada umumnya: dilahirkan, bayi, dewasa, tua, dan seterusnya. Jika identitas (hakikat) Tuhan adalah Dia yang wujud selama-lamanya, tentu Firaun tidak termasuk kategori identitas ketuhanan yang demikian. Maka, pernyataan Nabi Musa tak bisa dibantah oleh Firaun bahwa: Jika kamu, Firaun, itu Tuhan, sementara kamu dilahirkan oleh leluhurmu, lantas siapa yang menjadi Tuhan bagi leluhurmu (sementara waktu itu kamu belum lahir)?

Kedua, sistem penalaran dalam percakapan di atas jika digamblangkan dalam silogisme berbunyi:

(Premis Mayor)

Tuhan adalah Dia yang wujud selamanya

(Premis Minor)

Firaun pernah tidak eksis

(Kesimpulan)

Firaun bukan Tuhan

Menutup tulisan ini, kembali harus saya tegaskan bahwa sistem logika yang berisi kaidah-kaidah boleh jadi berbeda-beda, namun logika menjamin kebenarannya dari "hukum pemikiran" yang kendati belum digamblangkan akan tetapi secara aktual sudah selalu ada dalam akal manusia, bahkan jauh sebelum Aristoteles. Kita boleh berdebat soal kaidah berpikir karena itu adalah produk akal manusia, namun apakah bisa kita memperdebatkan atau bahkan menyangkal hukum pemikiran yang menjadi dasar dan asas bagi adanya pemikiran logis itu sendiri. Menyangkal hukum pemikiran sama saja menyangkal kewarasan akal. Maka tepat ketika al-Quran ketakwarasan akal dalam banyak ayat:

> Apakah mereka yang mengetahui sama dengan mereka yang tidak mengetahui? (QS. Az-Zumar: 9);
>
> Apakah orang yang buta sama dengan orang yang melihat, atau apakah kegelapan dan cahaya itu sama? (QS. Ar-Ra'd: 16);
>
> Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatupun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)? (QS. At-Thue: 35).

## Mungkinkah Menjadi Eksistensialis-Humanis Tapi Tetap Percaya Adanya Tuhan?

**JIKA** kita berbicara eksistensialisme mau tidak mau kita akan teringat nama Sartre, meskipun jika dirunut dengan teliti justru bukan dirinya yang memulai mazhab ini. Kita akan mengenal para pendahulu seperti Kierkegaard, Nietzsche, dan Heidegger. Jika lebih spesifik lagi, yaitu eksistensials-humanis, mau tidak mau kita harus mengingat nama Sartre, karena pada tahun 1954 ia menerbitkan buku yang sebelumnya berupa naskah seminar yang berjudul *Eksistensialisme dan Humanisme*. Buku ini menegaskan sekali lagi (setelah *Being and Nothingness*) mazhab Sartre sebagai eksistensialis, sekaligus mendakukan mazhab ini sebagai bagian dari humanisme. Di buku ini juga

Sartre secara terang-terangan mengakui bahwa eksistensialisme yang ia usung adalah eksistensialisme ateis.

Sesungguhnya pertanyaan yang saya ajukan di judul sudah dijwab oleh Sartre sendiri ketika ia membedakan dua jenis eksistensialisme. Pertama, eksistensialis katolik (yang diwakili oleh Karl Jaspers dan Kierkegaard). Kedua, eksitensialis ateis (yang diwakili oleh Nietzsche, Heidegger, dan tentu, Sartre sendiri). Tetapi justru dari sini saya ingin mempertanyakan lebih lanjut: apakah mungkin orang bisa menjadi radikal layaknya eksistensialis ateis tetapi tetap mempertahankan keyakinannya kepada Tuhan?

Sebelum itu tentunya kita harus mengetahui lebih dahulu apa bentuk-bentuk keradikalan yang telah dicapai oleh eksistensialis ateis.

Eksistensialisme pada mulanya adalah berbicara tentang manusia yang selalu punya pilihan dalam kehidupan ini. Berbeda dari benda-benda korporeal yang tidak punya pilihan atas hidupnya, manusia adalah satu-satunya makhluk yang sudah dari sononya punya pilihannya sendiri. Memang manusia itu sama dengan benda dalam hal: ia terlempar begitu saja ke dunia. Tetapi setelah keterlemparan itu, manusia bisa menentukan esensinya sendiri—yang mana tidak dipunyai oleh benda-benda itu. Inilah apa yang sering diganungkan oleh eksistensialisme, yaitu, eksistensi mendahuli esensi.

Keradikalan seperti ini berbeda dari eksistensialis agamis yang menerjemahkan manusia dengan pretensi-pretensi transeden yang sudah selalu dipunyainya bahkan semenjak ia belum dilahirkan ke dunia. Dalam Islam sendiri, kita mengenal perjanjian antara Tuhan dengan hamba-Nya yang

termaktub di dalam al-Quran yang berbunyi: "Bukankah aku adalah Tuhanmu?" Dan manusia menjawab: "Tentu, dan kami bersaksi atas itu." (Q.S. Al-A'raf:17). Manusia sudah selalu terdefinisikan memiliki esensi bawaan sebagai hamba dari Tuhan yang dilahirkan ke dunia tidak lain adalah untuk menyembah dan berbakti kepada-Nya.

Eksistensialisme yang dikaitkan dengan humanisme menurut versi ateis adalah tidak adanya "suatu esensi universal yang dapat disebut sebagai sifat atau watak manusia, ada yang namanya kondisi manusia yang universal". Yang ingin ditemukan oleh eksistensialis adalah kondisi universal manusia dan bukan esensi universal. Dan konsisi adalah sesuatu yang dinamis, selalu bergerak dari suatu tolakan dan berakhir di satu titik untuk kemudian menjadikan titik itu sebagai tolakan lagi untuk mencapai titik yang lain lagi. Pendek kata: manusia adalah sebuah proses, atau dalam bahasa Sartre, manusia adalah apa yang ia perbuat.

Berbeda dari eksistensialis agamis yang sudah selalu mencari dan mendapatkan jawaban memuaskan dari agama bahwa manusia memiliki esensi universal yang bisa dijadikan definisi pungkas siapa manusia itu. Dalam kaitannya dengan Tuhan, manusia adalah seorang hamba yang harus tunduk terhadap semua perintah-Nya. Sementara itu, eksistensialis ateis justru menganggap bahwa Tuhan adalah penghalang manusia untuk memilih kebebasannya. Sastre sendiri berkata: "Manusia adalah kebebasan." Adanya Tuhan justru membatalkan 'kondisi' universal kebebasan manusia ini.

Nah, setelah panjang lebar, barulah kita boleh bertanya: apakah mungkin menjadi eksistensialis-humanis tapi tetap percaya adanya Tuhan?

Berkaitan dengan esensi yang diterjamahkan oleh agama untuk menggambarkan kedudukan manusia di dunia, kita hampir tidak mungkin untuk mendamaikannya dengan tesis eksistensialis ateis yang berpendapat bahwa eksistensi mendahului esensi. Tetapi kita bisa menggali motif kenapa agama berkata sebaliknya. Esensi keberadaan manusia di dunia adalah kondisi universal dan bukan esensi universal. Kenapa demikian? Kita mesti berangkat dari satu tesis bahwa iman itu tidak statis. Iman yang dipeluk oleh manusia tidak bersifat transenden dan di luar jangkauan kehidupan sehari-hari manusia. Manusia eksistensialis bisa menjadi bebas dengan anggapan bahwa imannya adalah hasil dari pilihan sendiri, entah pilihan yang naif maupun pilihan yang berdasarkan pijakan tertentu.

Iman yang dinamis menjadikan manusia yang eksistensinya (dalam perngertian yang paling asali) mendahului esensinya bisa berproses dalam kondisi apapun. Iman adalah konsisi yang bergesekan dengan waktu dan tempat. Dari sini kita punya makna lebih daripada makna yang diungkapkan oleh teologi (Islam) soal iman yang bertambah dan berkurang—yang diperdebatkan berabad-abad itu. Iman yang dinamis berarti suatu kondisi penghayatan keimanan yang berkait-kelindan dengan waktu dan tempat yang lebih bersifat sosial daripada personal.

Berkaitan dengan kebebasan manusia yang mutlak yang diagungkan oleh eksistensialis ateis, kita bisa dan mungkin sangat bisa mendamaikannya

dengan eksistensialis agamis. Di dalam dunia ini tidak ada kebebasan yang mutlak, karena tidak ada satu kondisi pun yang mutlak atau absolut yang memungkinkan manusia untuk menanggalkan kemanusiaannya. Kebebasan manusia untuk memilih selalu berkaitan dengan pilihan yang tersedia untuk ia pilih. Di antara banyak pilihan yang selalu terbatas, memang manusia punya pilihan untuk tidak memilih. Tetapi pilihan untuk tidak memilih adalah juga satu kondisi yang tidak mutlak. Ketidak-mutlakan itu ditunjukkan dengan adanya pra-kondisi sebelum memilih yang lebih banyak menyetir pilihan manusia atas segala sesuatu. Pilihan moralitas yang sangat pelik biasanya menuntutn kita ke titik untuk memilih berdasarkan pra-kondisi manusia daripada kondisi yang sudah selalu diterjemahkan oleh pengalaman berkehidupannya. Jadi, eksistensialis agamis pun sesungguhnya tak pernah merasa tidak-bebas kecuali pada taraf psikologis, tidak ontologis-filosofis.

## Mengapa Marx Salah?

**MENGAWALI** tulisan ini, saya ingin menegaskan dua hal:

1. Filsafat Marxis yang sering disebut sebagai materealisme dialektis bukanlah suatu sistem filsafat yang pada tingkatan pertama ingin membuktikan bahwa "Tuhan tidak ada" atau "Agama adalah candu", melainkan, sebagaimana ditegaskan oleh Terry Eagleton dalam *Mengapa Marx Benar*, merupakan "teori tentang bagaimana makhluk-makhluk historis bekerja." Dengan kalimat yang lebih singkat: ketiadaan Tuhan dan candunya agama adalah konsekuensi historis dari filsafat materialisme.

2. Posisi filosofis-ideologis Grand Syekh Al-Azhar, Ahmad At-Tayyib, berhadapan dengan filsafat materalisme adalah posisi yang tegas, yakni kritis.

Sudah semenjak tahun 1980-an, Syekh At-Tayyib mengkritik filsafat Marxisme dalam kajian berjudul *Mafhum al-Harakah baina al-Falsafah al-Islamiyyah wa al-Falsafah al-Marksiyyah*. Kritikan itu diulang dalam konteks yang berbeda melalui kitab kecil berjudul *Mabda' al-'Illiyyah baina an-Nafyi wa al-Itsbat*. Juga disinggung sekilas, tetap dalam kerangka kritik, dalam bukunya *Al-Janib an-Naqdi fi Falsafati Abi al-Barakat al-Baghdadi* dan *At-Turats wa at-Tajdid: Munaqasyat wa Rudud.*

Setelah dua penegasan tersebut, muncul pertanyaan: Apakah kritik teologis atas filsafat Marxisme tertolak dengan sendirinya, mengingat bahwa filsafat jenis ini tidak berusaha mati-matian untuk menentang adanya Tuhan, dan dengan demikian, upaya mengkritik bangunan filosofis Marxisme, sebagaimana yang dilakukan oleh Syekh At-Tayyib dan pengkaji lainnya, ibarat memukul angin dengan tongkat?

Pada pengantar edisi cetak ulang atas buku *At-Turats wa at-Tajdid*, Syekh At-Tayyib membeberkan pengalaman Mesir di masa tahun 60-an, ketika Gamal Abdun Naseer menjadi presiden. Pada masa itu Al-Azhar, sebagai institusi pendidikan keagamaan, dipaksa untuk menerima ajaran-ajaran progresif gerakan Kiri, yang waktu itu diimpor dari Sosialisme Uni Soviet. Ajaran Sosialisme yang berangkat dari ajaran Marxisme-Leninisme ini, memunculkan banyak tanggapan dari para pemikir Muslim. Waktu itu perang pemikiran antara Islam konservatif dan Islam Kiri begitu meruncing. Islam Kiri yang digagas Hassan Hanafi dikaitkan dengan tradisi yang baginya merupakan penghalang kemajuan. Syekh At-Tayyib tampil sebagai penentang filsafat yang dibawa oleh Hanafi melalui bukunya *At-Turats wa at-Tajdid*.

Dengan sangat tegas Syekh At-Tayyib menyatakan bahwa proyek Hassan Hanafi alih-alih membawa kemajuan terhadap dunia Islam, justru malah membawa krisis, baik ideologis maupun identitas. Bagi Syekh, proyek Hanafi bukanlah pembaharuan (*tajdid*) melainkan penghancuran (*tabdid*).

Dari uraian di atas, kesimpulan mengarah kepada perlunya menunjukkan kesalahan filosofis ajaran Materalisme Dialektis. Kritik terhadap Materalisme akan mengena jika menyentuh pondasi ajarannya, yakni *harakah* (gerakan), kemudian kausalitas (*illah*), kemudian kloningan ide-ide Marxisme dalam tubuh intelektual Islam sendiri yang terwakilkan Hassan Hanafi. Sayang sekali buku *Mafhum al-Harakah* sampai detik ini belum bisa saya akses. Sudah dua tahun lebih saya mencarinya, baik dalam bentuk fisik maupun elektroniknya. Buku itu boleh dibilang sangat langka dan belum dicetak ulang. Karya Syekh At-Tayyib selain yang itu dapat saya akses karena sudah dicetak ulang.

Pertanyaan selanjutnya: apa itu dasar dari filsafat Marxisme yang harus diruntuhkan terlebih dahulu?

Jawaban atas pertanyaan ini adalah: materalisme.

Karena negasi terhadap Tuhan dan Agama muncul dari konsekuensi filsafat materalisme, maka Marx harus dikritik melalui jalan ini. Filsafat Marx tidaklah dibangun dari kekosongan. Paling tidak ia terpengaruh oleh dua tokoh: Feuerbach dan Hegel. Dari Feuerbach, Marx mengambil ajaran materalisme-nya, sementara dari Hegel ia mengambil metode dialektika-nya. Apa itu ajaran materalisme? Sebelum menjawab pertanyaan ini, ada baiknya kita posisikan Marx benar-benar pada tempatnya. Terry Eagleton berkata:

> Marx adalah seorang materialis. Dia meyakini bahwa tidak ada apa pun yang eksis selain materi. Dia tidak memiliki minat terhadap aspek-aspek spritual kemanusiaan, dan melihat kesadaran manusia hanya sebagai akibat dari dunia material. Dia secara brutal menolak agama, dan memandang moralitas hanya sebagai persoalan yang menjustifikasi cara.

Setelah kita melihat dengan jelas posisi Marx, mari kita goyang posisi tersebut. Cara pertama adalah dengan memahami materialisme dengan seksama. Simon Blackburn dalam *The Oxford Dictionary of Philosophy* mendefisikan materialisme sebagai: "pandangan bahwa dunia sepenuhnya disusun oleh materi." Lorens Bagus dalam *Kamus Filsafat*-nya berkata: "Materialisme ... ajaran yang menekankan keunggulan faktor-faktor material atas yang spiritual dalam metafisika, teori nilai, fisiologi, epistemologi atau penjelasan historis." Dua definisi ini bertemu dalam satu ceruk: materi adalah segalanya, di luar materi tak ada roh, spirit, jiwa, dan seterusnya. Konsekuensinya, Tuhan, sebagai entitas yang nirmateri, TIDAK ADA ATAU TIDAK HARUS ADA ATAU BAHKAN HARUS TIDAK ADA.

Dalam sistem filsafat, materialisme (*madiyyah*) dilawankan dengan metafisisme (*ilahiyyah*). Jika materialisme meyakini tidak ada yang lain selain materi, berarti tak ada sebab yang nirmateri. Semua sebab di dunia ini tidak lain adalah sebab materiil; tak ada entititas transenden yang mengatur dunia materi ini. Pandangan inilah yang oleh Syekh At-Tayyib dalam bukunya *Al-'Ilal wa al-Maqashid* dinilai sebagai penyebab adanya pandangan ateisme. Seorang materialis selalu dalam posisi mempertentangkan antara (i) prinsip ilahi dan (ii) prinsip alam. Ketika menengok sebab-sebab dalam dunia fisis,

seorang materialis harus menganulir satu di antara dua prinsip tersebut. Berdasarkan prinsip inilah kaum meterialis menganggap bahwa penjelasan yang berbau metafisis dalam gerak sejarah tidak lain timbul lantaran akal manusia belum mampu mengungkap hukum alam. Maka dari itu, ketika sains berkembang dan mampu memberikan jawaban atas semua fenomena di alam semesta, tak ada lagi tempat bagi penjelasan metafisis.

Dalam kerangka pertentangan antara materialisme dan metafisisme, proyeksi Syekh At-Tayyib dalam buku di atas, adalah untuk membuktikan bahwa kaum metafisikus sama sekali tidak menentang adanya sebab material. Posisi sebab material adalah posisi kedua dalam sistem kausalitas. Alam semesta bekerja atas dasar sebab material, tetapi hukum kausalitas ini, yang mengatur semesta makro, tidaklah mungkin berupa materi itu sendiri, lantaran hukum *daur* (lingkaran setan) dan *tasalsul* (kesinambungan ananta), merupakan hukum yang mengikat akal secara apriori nan elementer. Menolak hukum *daur* dan *tasalsul* sama saja menolak akal sehat manusia. Jika tuduhan kaum materialis atas kaum metafisis-rasionalis batal, maka batal pula pondasi awal mereka soal kontradiksi materialisme vis-a-vis metafisisme.

Bagaimana dengan Tuhan yang merupakan proyeksi manusia belaka? Bagi Marx, agama dan 'mitos-mitos' di dalamnya muncul dari kaum tertindas. Mereka inilah yang lari dari kejamnya dunia dalam sistem feodalisme menuju opium berupa entitas transenden, yang diharapkan mampu menolong mereka dari segala bentuk penindasan. Jadi, Marx memandang agama timbul dari proyeksi yang dibuat oleh manusia dengan maksud tertentu. Sebab-sebab ini tentu saja kembali kepada sebab materiil. Tak ada nabi atau orang suci yang

benar-benar pernah diutus Tuhan untuk menyelamatkan umat manusia. Tuhan adalah proyeksi manusia dan agama adalah candu merupakan dua statemen yang muncul dari Feuerbach dan Marx. Keduanya, sebagaimana sudah saya tunjukkan, pada tingkatan pertama tidak berusaha membuktikan apakah Tuhan itu ada atau tidak. Tetapi, mereka berpandangan bahwa sesuai yang melampaui materi, nir, meta, tidaklah mungkin kecuali sebagai proyeksi.

Pertanyaan untuk Feuerbach yang belum bisa ia jawab adalah: bagaimana mungkin manusia yang baginya adalah gumpalan materi dapat memproyeksikan entitas yang sama sekali nirmateri? Sementara itu, teori Marx soal agama adalah candu, dapat diberi pertanyaan yang sangat mendasar: apakah benar bahwa agama merupakan pelarian manusia? Marx otomatis akan salah ketika pertanyaan ini menemukan jawaban yang sebaliknya, meskipun sampelnya cuma tunggal. Itulah mengapa Marx salah.

Menutup tulisan ini, pandangan saya pribadi soal masalah di atas adalah:

1. Saya lebih suka pada penafsiran Heidegger soal agama. Pada suatu wawancara, Heidegger berbicara soal ontologi agama. Baginya, tak ada orang yang tanpa agama. Termasuk kaum Marxis. Apa itu agama? Agama adalah 'keyakinan' tanpa syarat terhadap sesuatu yang melampaui individualitas manusia, bisa berupa sistem negara, kepercayaan terhadap supremasi iptek, dan keyakinan atas kemajuan teknologi.

2. Saya juga suka pada pandangan yang pragmatis-mistis soal agama. Embrionya saya dapat dari Imam Ali bin Abi Thalib. Suatu ketika Sayyidina Ali didebat orang ateis: "Bagi saya setelah mati itu tidak ada apa-apa. Tidak ada

akhirat, surga maupun neraka. Mati ya mati." Jawaban Sayyidina Ali: "Jika yang Anda katakan benar, maka saya selamat dan Anda juga selamat. Tetapi jika yang benar adalah saya, maka saya selamat dan Anda tidak."

**DAFTAR BACAAN:**

Abdurrahman, Taha, *Al-'Amal ad-Dini wa Tajdid al-'Aqli* (Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1997).

Al-Buthi, Muhammad Said Ramadhan, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kauniyyah* (Dar el-Fikr, 1997).

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Majmu'ah Rasal al-Imam al-Ghazali* (al-Maktabah at-Taufiqiyyah, Kairo, tt.).

_____, *Al-Arba'in fi Ushuluddin*, (Dar al-Minhaj, 2022).

Al-Jabiri, Abid*, Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2009).

An-Nasyar, Ali Sami, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkiri al-Islam* (Dar el-Nahdet el-'Arabiyyah, 1983).

Aqqad, Abbas Mahmud, *Al-Falsafah al-Qur'aniyyah* (Muassasah Hindawi, 2017).

At-Tayyib, Ahmad, *Al-'Ial wa al-Maqashid* (Dar al-Qud al-'Arabi, 2016).

_____, *al-Janib an-Naqdi fi Falsafati Abi al-Barakat al-Baghdadi* (Dar asy-Syuruq, 2004).

_____, *At-Turats wa at-Tajdid* (Dar al-Qud al-'Arabi, 2016).

_____, *Fi al-Musthalalh al-Kalami wa as-Shufi* (Al-Hukama li an-Nasyr, 2019).

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat* (Gramedia Pustaka Utama, 2001).

Bertens, K., *Panorama Filsafat Modern* (Gramedia, 1987).

Bhaskar, Roy, *A Realist Theory of Science* (Routledge, 2008).

Blackburn, Simon, *Kamus Filsafat* (Pustaka Pelajar, 2013).

Broad, C. D., *Scientific Thought* (Kegal Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1927).

Eagleton, Terry, *Mengapa Marx Benar* (Jalan Baru, 2019).

Kant, Immanuel, *Kritik atas Akal Budi Murni*, terj. Supriyanto Abdullah (IndoLiterasi, 2017).

Ong, Walter J., *Orality and Literacy* (Routledge, 2002).

Rusyd, Ibn, *Fashl al-Maqal* (ed. Muhammad Abed Al-Jabiri, Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1997).

_____, *Manahij al-Adillah fi 'Aqaid al-Millah*, ed. Mahmud Qasim (Maktabah Anglo al-Mishriyyah, 1964).

Sartre, Jean-Paul, *Existentialism is a Humanism* (Yale University Press, 2007).

Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation* (Dover Publications, 1966).

Seifert, Josef, *Al-Burhan al-Finomenologiy al-Waqi'iy 'ala Wujudullah* (Jadawil, 2015).

Sina, Ibn, *Asy-Syifa'* (Vol. 3, At-Thab'ah al-'Amiriyyah Al-Qahirah, 1956).

_____, *Al-Tafsir al-Qur'ani wa al-Lughah as-Shufiyyah fi Falsafah Ibn Sina* (ed. Hasan 'Ashi, Al-Mu'assasah al-Jami'iyyah, 1983).

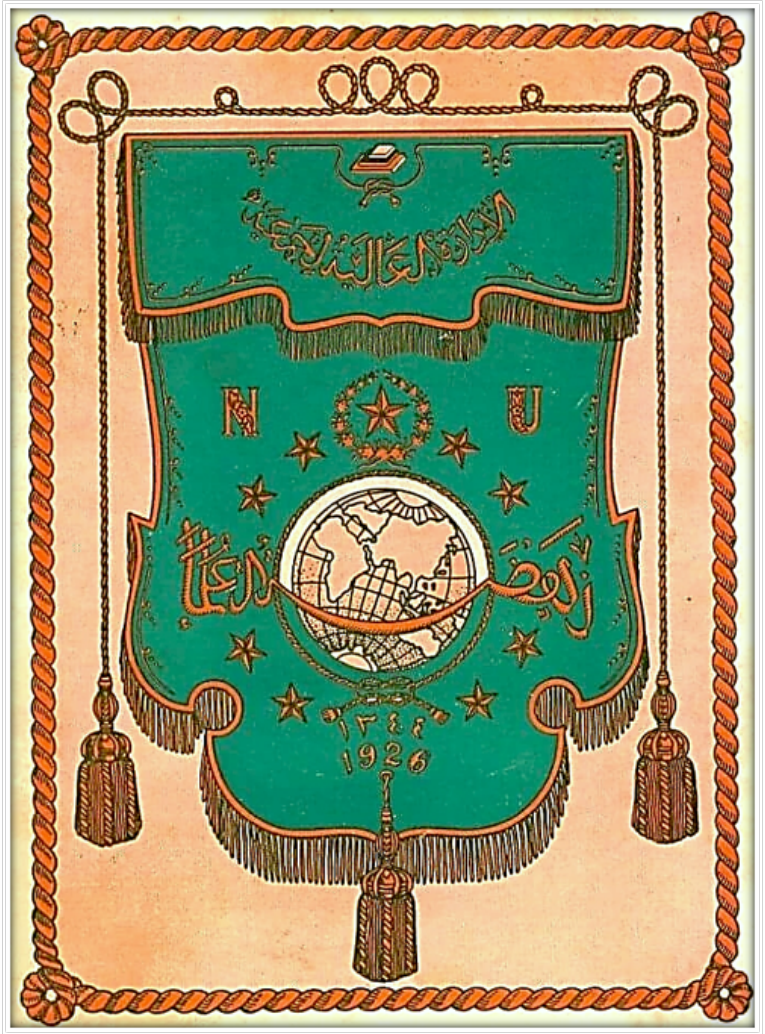
Spencer, Herbert, *The Principles of Psychology* (Forgotten Book, 2018).

Spitzer, Robert J., *New Proofs for the Existence of God* (Eerdmans, 2010).

Suryajaya, Martin, *Principia Logica* (Gang Kabel, 2022).

**TENTANG PENULIS**

M.S. Arifin, lahir di Demak 25 Desember 1991. Seorang penerjemah, esais, penyair, cerpenis, dan penyuka filsafat. Bukunya yang terlah terbit: *Sembilan Mimpi Sebelum Masehi* (Basabasi, 2019). Terjemahannya: *Mutu Manikam Filsafat Iluminasi* (Circa, 2019), *Tentang Cinta* (Circa, 2020), dan *Wujud dan Waktu* (Ircisod, 2022). Bisa dihubungi lewat: ms.arifin12@gmail.com.


الإدارة العالية الجمعية
N
U
١٣٤٤
1926

Lingkar Studi Filsafat
nahdliyyin

Apapun bentuk perdebatan antara sains, filsafat, dan agama, saya selalu melihat filsafat berada di tengah: entah di tengah sains yang ada di depan dan agama di belakang, maupun sebaliknya. Orang yang menempatkan agama di tingakatan paling rendah melihat gerak sejarah filsafat Yunani yang dimulai dari demitologi, yakni suatu aksi atau gerakan meruntuhkan mitos-mitos dewa Yunani. Orang yang menempatkan agama di tingkatan paling tinggi melihat dari materi subjeknya, yaitu objek material sains yang berupa anteseden, objek material filsafat yang berupa spirit, dan objek material agama yang berupa Esensi Absolut.

62-2286-4845-673
PDF VERSION

BUKURASI
©2023